| 汉 译 大 众 精 品 文 库 | 文 化 类

智慧的居所

[西]雷蒙·潘尼卡 著
王志成 思 竹 译

A DWELLING PLACE FOR WISDOM

.5

江苏人民出版社

I5·T4E.1
P183

智慧的居所

[西]雷蒙·潘尼卡 著
王志成 思竹 译

江苏人民出版社

藏书
038395

图书在版编目(CIP)数据

智慧的居所/(西班牙)潘尼卡著;王志成,思竹译.
南京:江苏人民出版社,2000.9
书名原文: A Dwelling Place for Wisdom
ISBN 7-214-02834-4

Ⅰ.智... Ⅱ.①潘...②王...③思... Ⅲ.智力-研究 Ⅳ.B848.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 37660 号

本书的翻译出版经 Raimon Panikkar 及其代理 Anna Soler-Pont 授权,根据 Westminster/John Knox 出版公司 1993 年英文版译成中文。

书　　名	智慧的居所
著　　者	[西] 雷蒙·潘尼卡
译　　者	王志成　思　竹
责任编辑	汪意云
特约编辑	王月清
责任监制	王列丹
出版发行	江苏人民出版社(南京中央路 165 号 210009)
网　　址	http://www.jspph.com http://www.book-wind.com
经　　销	江苏省新华书店
印 刷 者	扬中印刷厂
开　　本	850×1168 毫米 1/32
印　　张	7.375　插页 2
字　　数	136 千字
版　　次	2000 年 9 月第 1 版第 1 次印刷
标准书号	ISBN 7—214—02834—4/G·896
定　　价	12.00 元

(江苏人民版图书凡印装错误可向本社调换)

译者的话

雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar，1918—　）是当代杰出的哲学家、神学家、佛学家、印度学家、跨文化研究的倡导者和“宗教对话之父”。他精通13种语言，其中包括梵文、巴利文、希腊文、拉丁文，用六七种语言写作，至今已出版著作50多部，发表论文500多篇。我们翻译他的著作，目的有二：一是为了促进我国宗教学、宗教哲学、跨文化研究的发展；二是通过翻译这种对话方式，我们多少能在这个技术统治文明的时代学会智慧地生活。

“智慧”是本书的核心，也是实在本身的核心。潘尼卡说，没有智慧，人就不能生活。他讲的智慧不只是明智、聪明，而是触及到了实在本身。

潘尼卡的著作和论文都是高度浓缩的，以至只有“少数人”感兴趣。潘尼卡的作品，“看”了不会明白，唯有“吃”了才明白。这个时代，我们确实“看”得太多，“吃”得太少。我们可以提醒读者，你面前这部书主要是给你“吃”的，而不是“看”的。

感谢潘尼卡及其代理安娜·索莱尔－庞特（Anna

F138/16

Soler-Pont)免费提供中文版权。特别感谢潘尼卡先生帮助我们解决了若干翻译上的难题。我们希望以后将他的其他重要著作，如《神话、信仰和解释学》、《宗教对话》、《看不见的和谐》、《存在的节律》、《宇宙—神—人共融的经验》、《三位一体与人的宗教经验》、《印度教中未知的基督》等也译成中文。①

感谢恩师陈村富教授在译事、翻译环境和生活诸方面的帮助与关怀，也感谢编辑对本书的关注，使这部先知性作品能及时与中国读者见面。

王志成

2000年6月25日于浙江大学人文学院哲学系

---

① 我们已翻译出版潘尼卡的一部重要著作：《文化裁军：通向和平之路》(四川人民出版社，1999年)。读者若有兴趣，可以"吃"这部先知性著作。

前　　言

我们当因生命而喜悦，因为智慧已在人心中为它自己预备了一个辉煌的居所。(*Gaudens gaudebo in Vita, quia in corde hominis iucundam sibi Sapientia mansionem paravit.*)

智慧是生活的艺术。这可能是对人的一种基本经验的简单描述，这种经验为几乎所有文化的各个民族以种种不同的方式所表达，被冠以不同的称谓。智慧是一种生活之道(*savoir vivre*)，而"道"(*savoir*)不是指关于生活的知识，而完全是对生活的知识性经验。

倘若没有智慧，没有人能生活。根据几乎所有宗教，智者维持世界。但现代世界几乎不承认这一点，结果被安全的需要所纠缠。智慧已被人从生活的交易中领出来，送进私人疗养院，被锁藏在那里(有时甚至受到悉心照料)。甚至宽宏大量也可以是一种职业。

根据许多传统，智慧是一个优雅的女子，甚至是一位

女王,她出现在一个神秘的、导向人生完满的三元之中:客观的态度,真实的洞见,以及恰当的行动。基督教学者所说的本质—知识—潜能(*esse-scire-posse*),或者统一—真理—慈爱(*unitas-veritas-bonitas*),或其他类似的表达。印度传统所说的业—爱—智(*karma-bhakti-jñāna*),或富裕—爱欲—责任(*artha-kāma-dharma*),甚至真—智—乐(*sat-cit-ānanda*)。耆那教徒谈到的思、言、行。中国人所称的天、地、人,均如此。

东西方的专家们都宣称这位芳名叫智慧的女子是他们的。不管是神学家、婆罗门、哲学家、知识名流、祭司还是博士——全都宣称自己控制了智慧,有通道可抵达智慧居所的特别之门。有时这些人屈尊告诉大众,智慧向他们说了甚至启示了什么。时不时地,这些人规定科学应去考察什么以及它的学说必须是怎样的。这位受禁闭的美丽女子尽管被颂作科学的女王,但她的处境比任何一个立宪女王都要困窘,她只能在显示给她的东西上面签名。

像苏格拉底、佛陀、老子和耶稣这样的卓越人物设法解放智慧,向人们提供通向她的门径;但形形色色的检察官认为他们更懂得如何对付大众。不过那些杰出人物散发着一种不可思议的魅力,几千年来经久不衰。他们也许不再有权力了,但他们的权威依然不减。圣人不是一种职业,不像国王、祭司或科学家那样;圣人没有权力,没有像国家、上帝或科学那样的权力;圣人的权威会使他或

她变成一个顾问,这权威有一个非常不同的来源。

我本可以把这些关于智慧的反思放在思想史中进行,但如果那样,本书的生存论特征就可能会丧失。我的解释总的来说要尽力避免神学争论和宇宙论争论,因为这不是一部纯学术著作。了解智慧不单单是对它作理论思考。

本书的主题是生活的智慧。在大多数宗教中,"智慧是自由之坐椅"这一观念是众所周知的。智慧为我们提供幸福和喜悦,它是这样一个居所,在那里我们无拘无束,在那里我们自由自在;而这意味着福乐。智慧的特征是喜悦、喜乐(ananda)、欢愉(charis)、幸福(beatitudo)、福乐。这种深沉而平静的喜悦是智慧所结的首要果实。智慧通向喜悦,而我们对于我们的喜悦负有责任。菩萨虽然放弃了涅槃(*nirvāna*),但他不是悲伤而是充满喜悦,这一事实单靠理性无法解释。世上有苦难,这苦难与我有关,也是我的苦难;但我仍没有被悲哀所压倒。喜悦与悲哀为何能调和,这在理性上无法解释。

为什么我们对我们的喜悦负有责任?一种形而上的人类学有一个简单的回答:人性的目标,任何本性的目标是幸福。如果我们没有达到这一目标,那么这是一个信号,表明我们方向有误。

富有悖论意味的是,智慧的王国谁都可进入,因为它超越了感性和可理解性,它坐落在神秘之中。使用印度文化的语言,尤其是佛教的语言,我们可以说,在道德

(*shila*)和对灵魂的和平洞见(*dhyāna*,静虑,禅那)已经具备之所,智慧的王国已降临:智慧渗透在道德和洞见之中。

智慧一直是大众的财富。即便在当今,无论智慧在哪里找到出口,它必出现在各个不同民族——不论在非洲、亚洲,还是其他地方——的谚语、寓言和故事中。智慧更多地居于口语中而非书面语中。大体而言,智慧书籍是口头传说的集结,它们经过时间的筛选而得到强化和提炼。

本书同样源自口语,若没有三位朋友的努力,对我来说写它是不可能的。伊尔姆伽德·哈芙纳(Irmgard Hafner)邀请我作了一次讲演,这次讲演的题目是她亲自拟定的,也是本书的题目。博格丹·斯内勒(Bogdan Snela)邀请我引导了一次默想,他还负责把此次默想设计成书。克里斯托夫·博琴加(Christoph Bochinger)完成了一项艰巨的任务,他对我的文风加以修饰并把我的注释改成富有凝聚力的陈述。

本书的第三和第四部分(由博琴加从英文译成德文)同样是在三方良朋的邀请下产生的:保罗·索莱里是来自美国亚里桑那州阿克山泰(Arcosanti)的一位著名建筑师和先知,他要我为他的"面向历史的心灵"讨论会作一个"个人声明";安德烈·默西埃是瑞士伯尔尼大学的著名物理学教授,也是哲学家,他想得到关于我的哲学的一个描述,收入国际哲学与社会联合会编的《哲学反思》丛书;

还有在美国加利福尼亚克莱蒙特的克莱蒙特研究院的朋友们,他们举行了一次神学家会议,探讨当前的基督论问题,后来根据会上的探讨出了一本书。

我感激所有这些朋友,并要对他们表示我的谢意。我也要感谢专心致志的听众,特别是那些曾向我提问的人。他们全都促使我去讲一些也许有价值的东西。没有他们,很多东西本会隐而不现。

关于语言的说明:现代语言烙着过去的和当前的父权制印记。该是克服父权制的时候了,我们这个时代极需帮助生活的女性维度,特别是帮助妇女重新获得其权利。但一种母权制(同我们有时渴望的一样)和一种男女二元论都不是令人满意的解决之道。

“人”(Man)一词的拉丁文是 *homo*;它既不是指男性,也不是指女性,而是指人的全体,其中有极性但没有分裂。性别、性和极性——生物学上的性、语法上的性以及实在的极性结构——是三种不同事物。阴性和阳性与女人和男人不一样。虽然德文“太阳”和“鼻子”是阴性的,“河流”和“胃”是阳性的,但这些事物从生物学上说并非是非阴即阳的。阴与阳、暖与冷、亮与暗是极性,它们属于实在整体,不能还原为“雄”或“雌”,因为生物学上的性只是许多极性中的一个。我把这种还原称为拟性论(sexomorphism)或实在的拟性化(sexomorphization)——我们现代人极力主张把一切杂多压进同一种区分范式之中,只按人的形象看待实在(拟人的),只按性的形象看待

人[拟性的(sexomorphous)]。德文的“人”(*Mensch*)一词在语法上的性是阳性:“他”指性,不是指性别。数十年来我一直为一种新的性申辩,不是为中性(既非/也非,因而是阉割),而是为二者皆是(*utrum*,既是/又是,因而处在整个实在之中,也处在关于神、人、宇宙的思考之中)申辩。同时,我使用阳性,并且把它看作是包容的,而不想给阳性以压倒全体的发言权,也不想通过重复(男人/女人,男神/女神,阳性的岩石/阴性的岩石,等等)或通过使用复数形式徒增分裂。总之,人(不是男人)代表 *Mensch* 及其独一无二性。我并不高兴把人(Man)与一般讲的人或人类等同起来,虽然我到处使用这些词。

我通晓数种语言但没能特别掌握哪一种语言(因为没有一种完全是我的语言),这一事实使得我专注于口语中的听(因而也是顺从)的任务。因此我密切注意词的词形变化以及它们的关系,并确信一种单一的世界语是不可能的。这就是为什么我在此书中按原文引用外国格言——为此我要感谢出版者——的原因。这些外国格言只是告诉我们,并非只有我们在从事我们的事业,我们不能把一切还原为一种单一的表达或语言。语言——很像智慧——有多个居所。

科迪亚克纳尔,1990年12月8日,马利亚-索菲亚节

塔弗特,1991年2月2日,灯节

目　　录

前　言

第一章　为智慧预备居所 …………………………… 1
　　○ 智慧 ………………………………………… 2
　　○ 居所 ………………………………………… 12
　　○ 预备 ………………………………………… 21
　　○ 关于智慧的问与答 ………………………… 31

第二章　完美的四元：人的四重本性 ………… 38
　　○ 第一个中心：土和躯体 ………………… 44
　　○ 第二个中心：水和自我 ………………… 54
　　○ 第三个中心：火和存在 ………………… 67
　　○ 第四个中心：气和灵 …………………… 78
　　○ 关于"完美的四元"的问与答 …………… 93

第三章 哲学作为生活方式 …… 103
○ 关于个人 …… 110
○ 爱的智慧 …… 118
○ 生存论上的冒险 …… 124
○ 理智上的重负 …… 127
○ 灵性上的自由 …… 134
○ 关于生活方式的问与答 …… 135

第四章 三河汇合：约旦河、台伯河与恒河 …… 148
○ 两难困境 …… 149
○ 基督教历史的五个时期 …… 158
○ 历史教训 …… 164
○ 方法论原则 …… 168
○ 三个地理—神学的阶段 …… 169
○ 一个印度吠檀多主义者与一个基督教神学家的对话 …… 180
○ 三种态度：基督国、基督教、基督性 …… 187
○ 三个难题 …… 195
○ 结论 …… 210
○ 宇宙—神—人共融的基督 …… 214
○ “这就是你”：问答摘要 …… 216

缩略语 …… 224

第一章　为智慧预备居所

智慧已为自己预备居所。

(*Sapientia aedificavit sibi domum.*)

《箴言》9:1

自20世纪30年代开始,本书的主题对我来说就已是一首曼陀罗,这首曼陀罗一直伴随着我,而我则努力伴着它的节律生活。不仅音乐会在我们心中回荡,思想也会。会听的不只是耳朵;心灵也在听,整个身体,也即一个人的整个存在都在听。智慧的语言能够连结耳朵、身体和心灵。

我们习惯于读词。我们几乎已不再"吃"词,更不习惯于让词变得有血有肉,并且去体现它们。情况确实如此,尽管这两个比喻源于基督教《圣经》。

为智慧预备居所——这是邀请人在人(Man)的心中营造一个幸福之家。我们如何落实这些词?我想就智慧作些反思,以促进真正灵性的实践。"为智慧预备居所"这个短语包含了有关人类生存的三个基本洞见。我们将

从从容容、不带任何先入之见、不怀期待地反思这一短语，并领会它在此时此地的意义。

○ 智慧

1. 所有的传统都以不同的方式、用不同的言语、从不同的侧重点赞美智慧，哲学是其中的一种方式。智慧的理想似乎是人的一个不变量。每个人、每个民族都揣摩并努力想得到可被称为智慧的东西。但当今智慧的概念与它传统的形式相比，多少被扭曲了。智慧总容易被遗忘，然而，目前它已得到一个坏名声，它已在这个时代的技术统治中被扭曲，并且为科学世界观的巨大成功所取代。今日的生活方式为我们提供了许许多多的便利，也提供了过剩的信息。现代智慧看来就像一个富裕、美丽、有教养的女子，她施予我们礼物，以宜人、周到的方式招待我们，替我们转播信息，并让我们富足起来。这些好处的代价是使我们的生存复杂化。

然而，这并非这位女子的传统脸谱。我们必须重新发现、揭示和打量这位女子。我们不再熟悉智慧的真面目；智慧的真面目被隐藏在智慧的浓妆艳抹之下（参见《约伯记》28:21）。不管是科学家、商人、政治家，还是宗教专家——他们当中几乎再没有人去努力成为圣人。相反，他们将智慧等同于一种实践上的精明，如果要等同于

什么东西的话。[①] “我智慧与精明同居”(《箴言》8:12),智慧说,但我并不与精明同一。智慧要求有洞见、技能和才智;然而,智慧是继所有这些东西之后的(也许应该说,智慧“经历它们又超越它们”),并且抵达实在的另一不同层次、另一深度。

那些在《圣经》传统中感到自在的人,都熟悉智慧书和犹太传统中关于智慧的言论。[②] 这些古老的经文评论与古埃及有关的种种境遇,讲述了智慧的形象,讲述得比我在此所能描述的更为清晰。我不必重复这些经文;相反,我要邀请读者进入一场个人反思。在此我预设读者对这种智慧文学有一定的了解,然而,我的意图不是要提交一篇有关过去历史的论文,而在于提供一种引介,我们通过这一引介可以体验智慧。[③] 我想与智慧小戏一会儿,因为我知道她也喜欢有人与她玩耍(参见《箴言》8:30—31)。

---

① 所罗门的智慧及其先例,如埃及人阿孟诺普(至少较所罗门早1 000年)的工作,可被视为这种精神的圣事形式。耶和华对约伯说:“敬畏主就是智慧,避恶就是聪明”(《约伯记》28:28),这与《箴言》1:7相联系。

② 它们新近辑录在 Thomas Schipflinger, *Sophia-Maria* (Munich and Zürich: Verlag Neue Stadt, 1988)中。

③ 对这一老问题的详尽介绍,参看载于 *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ed. G. Kittel and G. Friedrich, Stuttgart: Kohlhammer)上的关于 *sophia* 的几篇论文;关于希伯来圣经,参看载于 *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. Botterweck and H. Ringgren, Stuttgart: Kohlhammer)上的论文。

智慧一词在词源学上与洞见、知识（*vidyā*，*veda*，*idein*，*videre*）有关。希腊文 *sophia* 和拉丁文 *sapientia* 都指向经验、技能和品味。尽管智慧一词在其他语言中指向不同语境，但似乎总包含技能和品味这两个方面。圣波拿文彻（St. Bonaventure）根据品味（*sapor*）和知识（*sapere*）推断智慧（*sapientia*），从而阐明了这一点（*Sententiarum* Ⅱ，d.4，dub. 2）。由此他表明了智慧既具有情感，有与感觉、味觉相关的一面；又具有理智的、认知的和科学的一面。智慧既是行动、实践（*technê*），又是知识、理论（*epistêmê*）。《圣经》上说："智慧是谦卑"，对此奥古斯丁作了注解，波拿文彻则予以重提。这意味着智慧与一切存在之源有一种孩子般的、孝顺的关系。①

赫拉克利特曾说，健全的思想（*sôphronein*）是最大的善；智慧就是言说真理并通过听从本性而按本性行事。②他在另一处说道："智慧只在于一件事，就是认识那通过

---

① 《约伯记》28:28。拉丁文圣经译作："*Ecce timor Domini ipsa est sapientia, et recedere a malo intelligentia.*"奥古斯丁（*De Trinitate* 14.1）把 *eusebeia* 与 *theosebeia* 区分开来，把这两个概念都归为"*Dei cultus*"。他将上述句子译作："*Ecce pietas est sapientia; abstinere autem a malis, scientia.*"关于波拿文彻，参看 *Sententiarium* Ⅲ, d. 35, a.u., q.1 (*Opera omnia*, ed. Quaracchi, Ⅲ: 774)。

② 赫拉克利特，残篇 112。"以一种健康的方式进行思考是最大的美善，智慧在于言说真理以及通过听从本性而按本性行事。"

万物来引导万物的思想。”[①]这一说法让人想起佛教中的缘起(*pratītyasamutpāda*),[②] 还有印度教湿婆教派中的“凡事彼此关联”(*sarvam sarvātmakam*)。[③]

所以,我们所走的第一步将我们引向这样一个洞见:智慧犹如一种塑造我们生活的综合经验。

2. 我们现在要做的,不是更加具体地描述智慧的不同方面,而是集中论述何谓“不智慧”,并通过智慧的对立面学习智慧在当今对我们有何要求。智慧的对立面不是笨拙和无知,因为智慧不仅仅在行动和知识中拥有位置。此外,智慧的对立面也不是愚蠢,往往,正是愚人或傻子是圣人,甚至在西方文学中也都是这样。词源上告诉我们,愚蠢和缄默是相互关联的,就如它们对应的德语单词 *dumm* 和 *stumm* 一样。从词干看,愚蠢和口吃、结巴、击、推有关。圣人往往是沉默的。听到赫拉克利特非常富有西方传统精神的阐述,这对我们这个时代很有启发,也很重要。智慧的对立面是全知(*polymathia*)。确切地说,想要全知的根源是真正的“无智慧”,这一根源是要求认识许多事物的结果,而这一要求——佛陀会加上一句——又是一切苦难的根源。但如果它存在于个人之

---

① 赫拉克利特,残篇 41。代尔斯(Diels)将之译作:“只有一件事是智慧,就是理解这思想,这思想知道如何按万物自身的方式引导万物。”

② 参看拙著 *The Silence of God* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1989)。

③ 如 Abhinavagupta, *Parâtrishikâ-vivarana*,随处。

中,那么他无论如何也不应压制它。然而在赫拉克利特看来,全知也不会带来理解或获得智慧。①

赫拉克利特的话在当时,也即公元前5世纪,就很富有批判性,他已将矛头直接指向色诺芬尼,甚至毕达哥拉斯。他的话批评了将专业方法用于获得智慧的种种做法。这一基本的批评从哲学的近代发展情况来看更是激进。在可称之为针对笛卡尔的预先批评的见解中,赫拉克利特强调:无论在什么地方,如果为了对世界及其构成部分有所认识而必须将知识加以划分的话,那么真正的智慧在那里是不可能的。赫拉克利特明确反对对知识的分割,反对把分析作为理解的必要手段。② 这使得他和我们当今的关系非常密切。

这几乎是反常的:我们这样受到信息的轰炸,似乎没有信息就不可能过一种人的生活似的。无论我们怎么称呼,科学的进步不是别的,正是专业知识的扩展,专业知识越分越细,以便让我们了解得越来越少。然而,真正的问题在于:这种方法对我们已成了一个重要的条件,我们现在把它的分析途径视为"自然的"。虽然我们说研究,我们指的却是对自然的干预。

不管现代科学会是什么,也不管它对精英群体有何

---

① 赫拉克利特,残篇40:"全知不传授理性(奴斯,*nous*)"(代尔斯)。

② 富米·塞卡格奇(Fumi Sakaguchi)写道:"结果,佛教抛弃了区分和中立的思想方法以及思维的分析方式"(*Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras* [Munich and Salzburg: Pustet, 1968], p. 77)。

好处，这种知识可以被剁成碎片，一个人一旦朝那方向前进，科学的发展就强迫他继续从事剁碎片的工作，这样的知识根本就不是智慧。我们总发现有更细的划分，作出更多的发现，得出更有趣、更吸引人的结论。然而到最后，我们无法把事物组合在一起——犹如拆散玩具的孩子一般。我们再也玩不了了，因为我们已将实在分割成不同的部分，而且太忙于对这些不同部分的分析。

整体主义的态度已经丧失，因为人已被还原成理性，理性已被还原成理智，而理智则已被还原成区分的能力和阐明事物的运行法则的能力。这种知识在生活中无疑有其位置，甚至是有益的。问题不在于知识本身，而在于我们极力主张走这条分析道路，从而忘掉了事物的整体性。我们称之为忘却自我（*ātman*），也即遗忘其中心穿过我们的整全者。（为了避免在这一点上陷人哲学讨论，我不提对存在的遗忘；不过我认为海德格尔也已看到这一问题。）

智慧的简朴性不是一种做作的生活简单化，而是发现我正触及到了整个实在。它也意指我能够靠近实在，认识实在，如果我不忘却自己，不在这个过程中切割自己，不将实在对象化，并因此将我自己转变成一个分离的主体的话。只有当理论和实践结合时，也只有当我对知识的需求不独立于我的生存时，一种整合的经验才会发生。无论何时，只要我的心保持纯洁，它就会发生。许多传统说，求知（关于善恶的知识）是人类的原罪（《创世记》

2:17)。这里的罪意指对万物相互关联性的拒斥以及与它的分离。

因而,这一反思的第二步让我们更加接近自己。它向我们表明,智慧作为一种总的生活态度,依赖于我们自我的透明性和我们生活的真实性。智慧是个人与实在的和谐,与存在、道、天、上帝、无……的一致。

3. 智慧和真理都不只是一种基本的思想价值。已经指出,智慧是一种态度,它植根于经验,所以它也包含理解与行动。智慧之知甚至不仅仅是一种理性活动,而且触及到了实在,这是一种觉悟,可比作一种"不知"。东西方传统都不断提醒我们这一事实。西方的"否定"传统/"知道不知"(*docta ignorantia*)传统/"无知之云"传统已有2 500多年历史。法官丢尼修斯(Dionysius)说:"今生与上帝真正相联的人,是和完全不为人所知的上帝联结在一起了。"①托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)明确肯定这一点。②阿奎那确信:人类关于上帝的终极之知首先在于认识到我们不知道上帝本身。③伊娃格里尤斯·庞蒂克斯(Evagrius Ponticus)宣称:"到达无尽的无知(*agnôsia*)的人有福了。"④

① Dionysius Areopagita, *De Mystica Theologia* Ⅰ, 3 (*PG* 3:1 001).

② Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ⅰ, q. 12, a. 13, ad 1.

③ *Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire in quantum cognoscit illud quod Deus est* (*De potentia* Ⅶ, 5, ad 14).

④ Evagrius Ponticus, *Kephalaia Gnostica*, *Centuria* Ⅲ, 88.

《奥义书》的智慧告诉我们：我们应该奋力以求的不是杂多，而是这样的东西，我们一旦发现它即可理解它。[①]有这样的东西吗？我凭什么能理解那使得所有理解发生、使得对万物的理解成为可能的东西？许多传统（倘若不是几乎所有传统的话）都强调理解的主动性和转变性：一个人成为他所理解的东西——同时只理解一个人愿意成为的东西。中世纪经院哲学这样说道：一个人只理解他所爱的东西。最重要的是这种成为使人得以与实在相沟通。

既然真理和智慧皆含生存论特征，那么它们是合为一体的。[②]《罗摩衍那》上说："事实上，古圣和诸神皆崇尚真理（*satyam*）：无论谁在这世上谈论它，都会进入至高的居所"（Ⅱ，109，11）。在另一个诗节里又说："智慧（*satyam*）就是世上的神。正义总被建立在智慧之上。万物都植根于智慧。在智慧之上没有更高的层次"（Ⅱ，109，13）。"大地以智慧为基，因为智慧，太阳普照，因为智慧，风儿吹拂：万物依赖于智慧。"[③]《摩诃婆罗多》上

---

① BU Ⅱ，4，14："由彼而知此一切矣，则由谁而知彼耶？唯！复由谁而知此知者耶？"（*yenaidam sarvam vijânâti*，*tam kena vijânîyât*，*vijñâtâram are kena vijânîyât*.）

② 参见拙文"Die existentille Phänomenologie der Wahrheit"*Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 64（1956），pp.27—54。

③ *Vriddha-Kanakja* Ⅴ，19，转引自 V. Böhtlingk，*Indische Sprüche*（St. Petersburg，1870—1873；Weisbaden：Harrassowitz，1966），Saying 6 741.

有一诗节这样说："凭借智慧，达磨(*dharma*)得以维护；凭借勤奋和实践，知识(*vidyā*)得以维持；凭借洁净，美丽得以保持"(Ⅴ，1 132)。基督教经院哲学相当平实地陈述道：一个人"应从理智出发，达到智慧"。[①]真理通向智慧，但不是自动地或独立地通向智慧。

处处可见到人对智慧的渴求，而且这似乎是人最为独特的渴求。植物喜欢阳光；动物要快乐；人类也要快乐，但其方式要深沉和强烈得多。人之为人，是因为他或她能获取智慧而且渴慕智慧。第三只眼、拯救、觉悟、开悟(*satori*)、复活——所有这些皆为智慧的象征。我们确实可以说，在这一意义上智慧是人的一个不变量。

智慧不是通过知道许多事物而是通过不知道而获得的。一个人必须径直穿越理智，因而不是否定理智而是超越理智。只有在那时，知识才不是生活的障碍。《由谁奥义书》严峻地告诉我们："思'此'而有得，其人不知'此'；识者不知'此'，不识乃识'此'"(Ⅱ，3)。[②]这一说法甚至超出了苏格拉底所说的。它告诉我们，那些知道的人并不理解。因此，那些知道他们不知道的人仍在知这一面，并不真正理解。保罗(Paul)称他们是"博学者"。

① "*Ab intellectu inchoandum est, et perveniendum ad sapientiam*" (Bonaventure, *Hexaemeron*, col.3, n.1 [O.o. V, 343a]).

② 译文参用徐梵澄译，《五十奥义书》，中国社会科学出版社 1995 年版，第 254 页。*Avijnatam vijānatām vijnātam avijanatam*；另参看 *Rig Veda* Ⅰ, 164, 32.

他们是学者、教授，以及其他所有自我标榜的"圣人"，他们知道他们不知道。但如果他们知道他们不知道，他们就不可能快乐。只有那些非常无知以至意识不到这一事实的人才是圣人。在此绝无自命的余地。

这一说法不是一个悖论，而是人的一种深沉经验，可为任何人所感受到。这是对任何精英论的智慧概念的全盘否定。因此，希伯来圣经说，谁都可以走向智慧，并因智慧的果实得以强壮（《箴言》9：3ff.；《便西拉智训》24：19）。

然而，保罗将二分法引人基督教思想，使得基督教思想与宗教史上的其他许多传统形成鲜明对照。保罗谈到两类智慧：世界的或凡人的智慧和上帝的智慧，这属神的智慧将永远是个奥秘。[①] 保罗的区分导致了基督教传统的二元论，许多基督徒至今还没有从中完全解脱出来。虽然这一区分在保罗当时的处境中是切实的、有益的，但它在宗教史上导致了一个独特的、影响深远的发展，智慧的基本特征因这一发展而在时间中变得模糊。

这一反思的第三步似乎使得我们放开智慧。"知者不言；言者不知"（《道德经》第 56 章；另参见第 81 章）。谁相信"达到"智慧，谁就得小心不要绊倒，保罗警告说。根据世界各地的传说，路匪、罪人、奴隶……最终要得救，

① 参看《哥林多前书》1：19—23，26—30；2：4—7；3：18—20；4：10；《歌罗西书》2：8；《罗马书》12：2 等。

而僧人、禁欲者、(表面上的)圣人将要迷失。依据《奥义书》、印度教的湿婆教派和基督教,得救者不是想要得救者而是被"拣选"者。所以,这第三步将我们引向纯粹的恩典,我们的意志对它无能为力。

○ 居所

1. 居所不是一件外套。它不是个人的,它的拯救也不是私人性的。它不是为了我,我不能简单地占据、操纵和享用智慧。我不能简单地使用它,即便是为了某种有益的事业;我也不能耗尽它或者滥用它。另一方面,理智可以被操纵并被用作武器。任何人都可以运用理智并获得成功;任何人都能够压服和说服知识较少的人。至于理性,情况也一样。[①] 可是,把智慧用作武器,用作为了实现某个特别目的的工具,这与智慧的本性背道而驰。智慧不是一个对象,它甚至不是有用的,它并不有益于任何事物。它不是一个佣人。它完全是过剩的。它只存在于充盈之地,只存在于能让智慧满溢之所。人不能用智慧装点自身;人无法得到智慧;人无法征服智慧、俘虏智慧、把握智慧,然后或许将它用作善的事业。总之,什么样的个人主义都不会找到智慧。

---

① 参看拙文"La dialéctica de la razón armada", *Concordia* 9 (1986), 68—89.

在七十子希腊文本圣经中,“居所”一词的希腊文是*oikos*,其含意根本不是现代人可能理解的:多少是个舒适的避难所,它“保护”我们——从词源上说——并且于我们的福利为必需的一切赏心乐事一应具备,所以我们的生活将会很舒适,并在某种程度上是快乐的。“为智慧营造一个居所”并不是指给智慧提供一个避难所让它住。这是这一现代文化(它为数字所困扰)的标志:几乎在所有城市,房子(还有街道)已丧失它们的名字或者从来就没有名字;相反,房子是凭数字相区别的。“营造一个居所”并不意味着我一旦知道我拥有私人财产,手上掌握着七把钥匙,就克服了某种无家可归感,并且可以在那里享用“智慧”的效益。现代人常被描述的无家可归感是由这样的事实造成的:科学宇宙论不能够为人提供一个属人的居所。科学的世界不是居所。人迷失在“膨胀的”宇宙的量之沙漠中,迷失在一直追溯到我们动物祖先的千百万年历史链条中。人无家可归,是因为科学世界观已丧失人的维度,人甚至不单单是无家可归,因为这一世界观的居所不是由智慧而是由推测性的计算建造的。在这样的宇宙中,一个人不可能有在家的感觉。难怪流动已成了现代社会的特征。数以百万计的旅行者只是逛来逛去,只是观光;美国公民平均每四年改变一次住址。一个不是由智慧营造的家就不是一个家。

因此,居所的第一个维度是这个世界,我们的家园。这世界是所有人——无家可归者、穷人、民众——的居

所。波拿文彻以其真正的方济各会式的方式把智慧说成是多面的，以至可以以多种方式体验，并且对骄傲者变得模糊不清，对谦卑者变得清楚明白。[①] 智慧不复杂；它不是多方面知识的总和，甚至不是大量经验的总和。人无法积聚和累积智慧。绝不可能有什么智慧的资本化。相反，这居所是行人的客栈，它附有为世上每一个朝圣者预备的露天庭院。我能否将艾克哈特大师(M. Eckhart)的"隐退"(*Abgescheidenheit*)解释为被所有排外主义所排斥的状态？[②]

人(Man)居于一个有人居住的和适于居住的世界。一个人无法体验智慧，除非他视整个世界为他自己的家园。这对现代人来说比对以往一代代人来说都更为困难，尽管现代人有时更为安全，因为现代人普遍生活在一个缺乏天使、幽灵、诸神以及其他诸如此类的存在物的世界里。城市居民不与森林里的动物同居。由于把我们自己视为仅仅是一个定量宇宙中一个个孤立的原子，我们不可能将世界体验为一个居所。我们不再能够体验占星

---

① "*Haec igitur sapientia dicitur multiformis, quia multi sunt modi exprimendi, ... ut etiam veletur superbis, aperiatur humilibus*" (Bonaventure, *Hexaemeron*, col. 2, n. 12 [O. o. V, 338b]). 其中所含的圣经意蕴是很明显的：参看《路加福音》1:51—53；10:21；《马太福音》11:25，等。

② 参看 Meister Eckhart, *Von Abgeschiedenheit*, *Deutsche Werke*, vol. 5, ed. J. Quint (Stuttgart: Kohlhammer, 1963), pp. 377—458(文本，pp. 400—437；译文，pp. 539—547)。

学所宣说的和大格列高利(Gregory the Great)曾骄傲地作过如下评注的内容:“人不是为星星而造,星星却是为人而设。”①托马斯·阿奎那强调了这一观点:“智者甚至驾驭星星。”②因而,两人都承认占星学的前提,即人与星星有联系。只是他们反对人为星星的排列所支配。

总之,智慧的首要居所是我们的宇宙、世界,更具体地说,是我们的大地母亲。我正是这样理解“生态智慧”(ecosophy)一词的,它不同于“生态学”(ecology)一词。当前这个文化有一个主张,就是离开这颗行星,现代技术则使得我们把它想象成某种可能性,但这里不是批评这一主张的地方。人们可能将它解释为逃离世界(*fuga mundi*);然而,这样的逃离不是离开地球而是逃避自我。这一综合病症包含了与我们的论题相关的一个基本观念:倘若一个人在地球上并不感到舒适,倘若地球不是一个智慧的居所,那么梦想星际旅行、想象离开地球,这并没有什么好奇怪的。因而地球只是这样一块地方:由于牛顿万有引力定律我们“着落”在或“坐”在上面;我们与它没有任何内在关系。萨满(shaman)为了启程去天堂而离开物质躯体时,关心的是另一种完全不同的东西。萨满离开地球,怀有返回地球并带回某种隐秘的智慧以

① *“Neque enim propter stellas homo, sed stellae propter hominem factae sunt,”* (Gregory the Great, *Homilia X in Evang.*, on Matt. Ⅱ: 1—12).

② Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ⅰ, q. 115, a. 4, ad 3;另参看Ⅰ-Ⅱ, q. 77, a. 1).

帮助他人的目的。这样的旅行不是逃离地球,因为地球依然是居所。另一方面,现代太空旅行是人类学上的异化,不能与阿尔戈英雄(Argonauts)[①]相比。

2. 居所也有房子的意思;它是待造的一座建筑物。《箴言》第 9 章第 1 节不谈“住所”。它谈的是建造庙宇、房子、居所的活动。可以将这一活动翻译成“使一个居所适于居住”,通过搬入其中而把它装饰成一个居所。一个不适合居住的或者实际上无人居住的处所根本就不是居所——正如不为人所唱的歌就根本不是歌。但我们这里关心的不是居住活动的元政治(meta-political)方面,而是政治方面。(政治在这里指人的公共活动[*politeuma*],人在城邦[*polis*]中的活动,而不是指政治家的特殊职业。)

《圣经》上称之为“居所”,而不称为山洞或沟渠——当然也不称地狱、隐秘之所或高深莫测的奥秘。真正的奥秘是开放的和可理解的。真智慧是简易的,所以,虽然或许是难以确定的,但它肯定不是高高在上的。[②]“任何隐藏的事总会被张扬出来”(《马可福音》4:22)。真正的秘传教导不是另一种学说,而是对外宣说的教导中不可

---

① 阿尔戈英雄是希腊神话中的人物,据说曾乘“阿尔戈号”快船随伊阿宋(Jason)去海外觅取金羊毛。——译注

② 这一点得到以下这部书的强调:M. Machovec, *Die Rückkehr zur Weisheit: Philosophie angesichts des Abgrundes* (Stuttgart: Kreuz, 1988), pp. 87ff.

见的那一面；它对那些有眼却不能看的人是不可见的(参看《以赛亚书》6:9ff.;《马太福音》13:13;《马可福音》4:22ff.;《约翰福音》12:40,等)。“最大的秘密就是没有秘密”,一节来自克什米尔的湿婆教派的经文如是说。①《中庸》上则说:“莫见乎隐,莫显乎微”(Ⅰ,1,3)。

基督教对犹太教资源所作的再阐述,最超乎寻常的在于不再把智慧说成是学者、贵族、选民、“虔信者”、义人——甚至“圣人”——的特权。拯救面向所有人,而智慧也可为妓女、撒马利亚妇人、税吏、未割礼者所获得,并且首先为穷苦大众、孩子所获(如参看《马太福音》11:25)。这一事实可以解释为什么保罗引入智慧的双重意义。智慧有一可见的居所:“没有人点亮了灯去放在斗底下,一定是放在灯台上,好照亮全家的人”(《马太福音》5:15;参看《马可福音》4:21;《路加福音》8:16;11:23)。居所既非“完美者”的山洞,也非特权者的城堡,它是所有人的家(参看《约翰福音》14:2)。② 在波拿文彻看来,“我

---

① “*Etad guhyam mahāguhyam*”, Abhinavagupta, *Parutrīshikā-vivarana*, *Paratrīshikā* 2, J. Singh 英译,B. Bäumer编(Delhi, 1988),第18页;另参看第53页以下。Abhinavagupta 将该词译作“这一秘密,大秘密”或“这一秘密,非秘密”。词干 *guh* 字面的意思是“缄封”、“覆盖”、“保密”;*guha* 意思是“隐蔽之所”、“洞穴”、“沟壑”;*guhya* 被理解作隐蔽之所以及表示隐秘事物的象征(另参看 BG Ⅸ, 1—2,那里谈到 *guhyātamam* 与 *rājaguhyam*)。

② 这里有一个关于 *oikia* 和 *monē* 这两个词的文字游戏:一栋房子,多个住所,多个家室。

们的灵魂可以为神的智慧所居，仿佛它是一个庙宇。”①他进而说，智慧因此成了“上帝的女儿、上帝的新娘和上帝的女友”。

所以，居所不仅仅是这个地球（如我们依然会说的，不仅仅是这个秘密的避难所），而且是一座房子，一个真正的家室。这是一个我们可安居的地方，是我们能够感到自在的家，是我们可与其他事物具有人性关系的家。我们无需掩藏这智慧；我们也不必保护或捍卫它。正如一个自由人在处理日常事务时无需携带武器，在一个真正有人性的文化中，一个真正的居所无需电子防卫系统或其他什么防卫系统。真正的智慧无需“警卫”，甚至也无需“版权”。当智慧被邀入一个武装的家时，它就立刻逃离。

3. 圣典告诉我们，智慧有双重居所。一方面，人心（希伯来文 *leb*）是智慧的居所（《箴言》2:1）；这里心象征人的整体。②心被理解成具有生理的、理智的和灵性的意义；它遵循自然的节律，同时与其他的心息息相通、共生

---

① “*Mens nostra ... a divina sapientia tamquam domus Dei inhabitur*”（Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum* Ⅳ, 8[O. o. Ⅴ, 308]）. 对波拿文彻来说，这一点是很清楚的，即“在任何被知觉或被了解到的事物之中，上帝都隐藏在其中”（*in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus*）（*De reductione artium ad theologiam* 26 [O. o. Ⅴ, 325]）.

② 参看 *Die Lehre von Amenenope* Ⅲ, 9—18. 整章说的是，一个人应当在心中保藏和消化智慧；另参看 A. Marzal, *La enseñanza de Amenenope* (Madrid: Marova, 1965), pp. 85ff.

合作。另一方面，整个地球是智慧的居所(《箴言》8:21—31)。所以，居所既不仅仅是一个小房子，也不是某个社会或文明，而是人心和整个地球。《圣经》上说，“智慧存于明达人心中”(《箴言》14:33)，地球是智慧的居所(《箴言》8:2ff.)。《梨俱吠陀》有言：“圣人在心内细细思量，发现存在与非存在的联系”(X, 129, 4)。有一部《奥义书》甚至说得更明确：“盖唯以心而知真理(智慧)，真理唯安立于心中故。”①

中国传统、印度传统和基督教传统都谈到世界之心，并发现世界之心与人心的密切关系：“宇宙空间如此之大，此内心空间亦如此之大。天与地，二者皆涵括其间，火与风，日与月，电与星，及斯世人之所有者，人所无者，凡此一切皆涵括于其间也”。(CU, Ⅷ, 1, 3)

另一《奥义书》重复这一思想(它后来成了一个普遍的信念)：“心确是大梵……心是居所、空间，人为了安稳而当认识其基……心是众生的居所，众生的根基；众生皆赖于此心”。(BU Ⅳ, 1, 7)

在闪米特诸民族中众所周知的是，心(希腊文 *leb*，阿卡得文 *libba*)也与个人的精神(*rûach*)、灵魂(*nefesh*②)、呼吸(*neshamah*)、肾和躯体相关联。在非洲诸文化中情

---

① BU Ⅲ, 9, 23: “*Hridayena hi satyam jānāti—hridaye hy eva satyam pratishthitam bhavati—iti*.”我已说过，*satyam* 是存在(*sat*)的展开状态，因而也是真理和智慧。

② 也译作“生命”。——译注

况与此相似。一句话,心是一个人的中心,而且因此是智慧的所在地。这个中心与圆圈上的每一点等距。中国古经强调,智者性情平和、公平而无私。总之,智慧不是一个专业领域。

没有居所的智慧不是智慧,而只是一个抽象概念,一个术语。智慧必须具体化,必须有根基。没有根基就不可能有居所!没有亲身经验,没有居所,智慧就是虚无。居住和存在甚至在词源上都是有关联的。居住是存在通向智慧的方式。一个人在旅居时居住,在发现一个地方时居住。他不是简单地住在哪个地方,而是住在某个哪里。这个哪里就是地球、家和人心。智慧始终只是个客人。有充分的理由表明,人对邻人的第一义务是殷勤。一个人接受智慧应如母亲怀孩子一般。但我们不可能自己生出智慧,正如一个妇女不能独自生孩子。每一次怀孕都需要子宫。居所就是智慧的孕育之所。智慧以同样方式居于我们当中,就如基督教神秘主义者体验到道成肉身那样:"它[道]住在我们当中"(《约翰福音》1:14)——然而,常常只搭了个帐篷(*eskēnōsen*),因为我们不打开我们的心,把它作为智慧的居所。

在12世纪的西方传统中,圣维克托的休(Hugh of St. Victor)对自奥古斯丁以降就已成为一个普遍观点的内容提出了一个简洁的表达式。他说,有三种房子:整个世界、人类社会和个人的灵魂。三种房子全都是神的居所、"上帝的房子"。我们可以把这三种房子解释为宇

宙、人和神，它们拥有同一个居住者。[①]为智慧预备居所就等于植根于实在的中心。

○ 预备

1. 居所不是现存的，它不是由自然而是由文化提供的东西。我们已说过一个人必须居住在某个居所里。空无一人的家并不是家，纯粹理论上的智慧也决非智慧。但在搬入一个家之前，一个人必须——或许同时——设计、建造和布置它：一个人必须做好预备。

《圣经》上有经文讲到，是女子为智慧建造了居所（《箴言》14:1）。印度教经文以相似的方式说到女子维持家正如法（*dharma*）维护财富。[②] 因此，建造一个家不是工程师的工作，而是很像怀孕。《阿闼婆吠陀》上说，家，由仪式构想，由圣人建造（ⅠⅩ，3，19）。一个人怎样能够替家作好预备？

一个人绝不应该外出寻找智慧。他只能从为智慧预备居所着手。格言“寻求智慧！”不可能指一个人应追求智慧，仿佛这智慧是一个对象，一件人们可以寻找的东西。智慧不是一个漫长旅程的目的。根据《圣经》，智慧

---

① “*Domus dei totus est mundus, domus dei ecclesia catholica est, domus dei etiam est quaelibet, fidelis anima*”（Hugh of St. Victor, *De arca Noe morali* Ⅰ, 1 [PL 176:721A]）.

② 参看 Böhtlingk, *Indische Sprüche*, Saying 6 074。

胜过美丽的珍宝(参看《箴言》3:15;《所罗门智训》7:29—30;《约伯记》28:18;《箴言》31:10)。如果进入中国传统,人们可听到庄子说,这一奇妙的珍宝只能通过"无为"而获得。无论什么样的摸索,都会在珍宝上留下指纹,削减其迷人的色泽,就像一个人碰到了蝴蝶的翅膀一样。他必得诧异于珍宝的美丽,并为之所转变。没有什么推理的力量、没有什么努力、没有什么寻求会通向这一结果。寻求智慧玷污了智慧的独立性而且损害了她那至高无上的自由。有两种可能性:要么我要成为智慧的主宰并把她当作仆人看,要求这要求那,要知识,要权力,要消遣,而且我甚至可能有能力得到这些东西,要么使我自己任智慧穿过,受智慧启迪,让智慧入住。在后一种情形中,智慧是主动者,而这属于自然的固有秩序,所以我在此外能找到的任何东西对我都不再是真智慧。"因为找到我的,就找到了生命"(《箴言》8:35)。因此,寻到的不是智慧,而是生命;智慧不是某个可重新得到的东西,可重新得到的是一个人自己的真生命。智慧不是一个东西。一个人不可能出发寻求它。

站在智慧面前,我们并不掌握权力,这是合宜的。毕竟,智慧本身无权力。智慧只是授予权威,将它给予那些让智慧自然光临的人。智慧既非理智的对象也非意志的对象,这是佛陀的主要教义之一:任何一种渴求,甚至渴求涅槃,都不但会摧毁寻求者,而且会摧毁被寻求的东西。在此,对自发的渴望和有意识的欲求在语言学上作

一区分可能是有益的。

我们可以通过 9 世纪的一位中国禅师黄檗(希运)讲的一个故事(稍有改变)来阐明上述内容。这故事讲到一个求道者独自一人站在山脚,拼命大声呼喊——为的是找到智慧。最后,他听到来自山顶的一个声音,那声音似乎是对他的回答。他听得十分清晰,所以攀登上山。他一到山顶,万籁俱寂——无声也无音。他失望地回到山下;他从书上知道不应该很快放弃,所以他又开始大声呼喊——人们也可以说他在祈祷、考察、寻找和努力。于是他又听到那声音,又爬上山顶。依然一无所获!像这样持续了一阵子。当他最后下山并放弃时,他也没有听到别的什么声音。他这才发觉:他所听到的只不过是他自己发出的声音的回音。① 我应将这个故事和普罗米修斯的故事作一比较,预备意味着等待。

2. 所以,预备不是对智慧的追求;不过它仍意味着准备就绪。严格地说,我们不是在谈论这样一种预备,即由于将要出现的东西而做预备。智慧不能被操纵,即便以种种精微的方式去期望也不行。希望与未来无关;它与实在不可见的诸维度有关,而不是与将要出现的东西有关。

---

① 参看 Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1953), vol. 2 (1973), pp.386—408,对这一(在另一方面又是道家气质的)精神的佛教背景的说明。

我们的《圣经》并没有告诉我们说，为智慧的来临作好准备就够了，也没有说，我们一作好准备，智慧就会自动出现。相反，它告诉我们，智慧自己将预备一个居所。我们不必介入这一过程。任何一种受我们自己的意志操纵的、自我中心的灵性都是可疑的。就我们这方面来说，预备在于信任智慧，这意味着我们开始对实在有信心，这是一种态度，古代经典把它描述为秩序（*rita*，*dharma*，*kosmos*，*taxis*，*ordo*）。

这种预备要求心灵纯净，这是一种理念，莱茵兰（Rhineland）的神秘主义者的隐退（*Abgeschiedenheit*）和佛教般若波罗蜜（*Prajñāpāramitā*）传统的空（*shunyatā*）或许可以验证之。我们对智慧不应使用强制力量，不应期望从我们的行为中获得肯定的结果。这是《薄伽梵歌》（3:4;4:18—21;17:49）和其他智慧学说所教导的。《薄伽梵歌》说——可能与佛教教义有关（参看《长部经典》[*Dighanikāyu*]，3:275）——一个超然于其行为之上的人是智慧的（*buddhimān*）。一个人自己并不为智慧作预备。想要、必须、应该怎样生活就怎样生活；怎样活着就怎样生活，不计行为的功过得失。在这里人们可能会提到优美的禅宗故事，谈到禅师该吃就吃，该睡就睡，此外一无所为，或者谈到，对一个觉悟者来说，山依然是山，水依然是水，日常世界依然是日常世界。

智慧是自由的；它是一件礼物，一件纯粹的礼物。我们为智慧做好准备，这本身就是目的，而非获得智慧的手

段。人只能为智慧所寻找而不能去寻找智慧。或者更确切地说，我们必须行动，而这种行动似乎是放任智慧不管——不管她是否来寻找我们。智慧难道不应是自由的吗？难道我们要把她锁在"期望"之笼里吗？我们这些身处父权制文明中的人要在主动和被动之间取中道已变得很困难。我们不是发现，帮助我们获得自制、养成某种德性或达到一定程度的完美（用古老的学派的话说）的手段，也会成为最大的障碍，使人试图真实地生活而不得？很明显，存在意味着存在；让存在是怎样就怎样，不以暴力、活动、思想干预存在；不去管存在的活动。把这种态度视为寂静主义是完全错误的，尽管可能有这样的危险，即出现某种寂静主义式的僵硬。但哪里有生命，哪里就有危险。

我们在此谈论的是信任、体验、观察和敬重存在的艺术。我们一旦选择对事物进行试验，我们就会以对它们使用暴力告终并变得不耐烦。我们之所以变得不耐烦，是因为我们与存在的节律不相和谐，也因为我们不满足于这些节律。我们之所以不满足，是因为我们不想放任存在不管，而这意味着我们不想存在（be）。在这一不耐烦中，我们对死的渴望变得十分明显——死亡（*thanatos*），它把我们拖向无意识的死亡冲动。存在不是静态的，它有自己的内在节律，而这是需要被发现的。预备意味着希望。

3. 但这种预备会是怎样的呢？预备并不意味着征

服、研究或预先安排。它涉及女性的预备态度、善意的艺术、从容的艺术。预备意味着既不通过寻求智慧而制伏它,也不在暗暗盼望智慧光临中做准备。为了让智慧为它自己营建一个居所,它需要自由。这自由有一个名字,这名字是许多智慧传统所授予的,尽管它在某些人群中已臭名昭著。这个名字就是恩典。

一个人不能分发恩典,没有人能分发它。那将是不公平的(这里出现了扭曲,这种扭曲就体现在上帝的执行者的权能和他们有关君主式上帝的观念之中)。然而一个人可以接受恩典。这一观念对我们很陌生,因为仅仅接受并不符合从属者的卑屈态度。恐惧在此不是一种德性,唯有爱让我们去接受,爱从我们所接受的东西中结出果实。我们要为和平而战,但我们很少准备仅仅接受和平。我们要为每一条条款、每一个标准付出代价,我们称之为正义,但我们几乎不能接受免费给我们的东西。我们要为每个事物找到原因,甚至理由,但我们几乎没有准备接受纯粹出于恩典的东西。总之,我们要这要那,但我们不要放弃我们的意志。或许我们再也不能够这样做了。我们的不要仍等于一种要。恩典之国处于我们的要与不要之外。智慧是纯粹的恩典。

《道德经》第 25 章有言:

有物混成,
先天地生。

寂兮寥兮，
独立而不改，
周行而不殆，
可以为天地母。
吾不知其名，
强字之曰“道”。
……
人法地，
地法天，
天法道，
道法自然。

我们的反思必须在某处止步，而智慧之国正是开启于那止步之处。居所的预备现在看来就像是一种循环论证：如果我要建设一个居所，那么我将会摧毁它；如果我不要建设一个居所，那么我什么也没有建设。如果我让智慧为它自己预备居所，那么我多少会意识到：它最终会预备好居所，我们也将与之共居。我怎能不希求这样呢？然而由于这样一个希求，我怎能避免把智慧还原成我自己的期望并因此限制它的自由呢？艺术在于把这一循环论证（*circulus vitiosus*）转变成一个有活力的论证（*circulus vitalis*）。凡事都取决于一个人之所以寻求的根源、理由，取决于一个人之所以质疑的缘由，取决于一个人生活的自发性。有人问耶稣：“你住在哪里？”（《约翰福音》1:38）。那些提问者很可能非常熟悉智慧传统的诸

问题:"但是,到哪里寻找智慧呢?""智慧从何而来呢?""她的家在哪里呢?""她住在哪里呢?"(参看《约伯记》28:12,20)。而人们问耶稣的这一问题并不是对上述问题的重复;相反它已构成了一个回答,即一个尴尬的回答。毕竟,耶稣已反问他们:"你们在找什么?"但他们不知道他们要什么。他们只为他那光芒四射的风采所吸引。耶稣的回答并不是抽象的(类似于天使在《路加福音》第1章第34—35节的回答)。"(你们)来看。"耶稣说(《约翰福音》1:39)。所以,实践和经验有关,对于智慧没有快捷的窍门可用。

但在不能首先认识智慧,对它又一无所知的情况下,我们怎么能够为它建造一个居所?我事先并不知道来的是智慧还是幽灵、骗子、说谎者、窃贼、不受欢迎的客人。只有在我们事先不认识客人时,只有在不挑不选时,我们的殷勤才是真诚的;如果我们只接待圣人、信徒、自己种姓的成员,那么这殷勤是假的。只有当我们接纳来客而不在意其地位、外表,也不作任何形式的区分时,殷勤才是真实不虚的。即使亚伯拉罕也不能确知拜访他的(《创世记》18)是三个天使还是三个窃贼。附带条件的殷勤不是殷勤,而是生意,如观光业。

古时这样的客人有公主、天使、魔鬼、狮子、基督本人。所有传统都告诉我们:如果我们邀请陌生人、无名者、形象丑陋者、莫名其妙者,那么会发生启示的房子就会形成。这种殷勤是降服的形式,是一种冒险。它会招

致危险，如果没有标准、不加区分地向任何人任何事开启居所的话。这就是危险所伏之处。我们会为智慧预备居所，我们愿意接纳智慧，愿为它付出一切，我们愿向智慧敞开心扉，以便让它改造我们、转变我们，这样说说很容易。但我们不知道智慧是什么样子的，不知道智慧是什么以及它曾在哪里居住。这是冒险，是野外之行，是自由本身。我们这里的“炼丹”活动首先是要改变可能还没有智慧的客人。

当我们迈出这一步，接纳就成了真正的怀孕。为智慧预备居所于是就意味着接纳陌生人、无名者、看起来明显会造成威胁的人；预备意味着让被接待者“发芽”、“开花”、“生长”和“诞生”。这是这样一种活动，对它来说，生物学上分娩的比喻甚至也不够有力。这必须是一种神人相关的(*theandric*)的活动。这是与来客角力，是与可能会转变成智慧的东西、与上帝、与天使、与“你”角力。总而言之，这涉及整个极性——不是涉及两个各自发展起来的、彼此对立的特征，而是涉及真正的极性，这种极性已从自身中发展出来，并且其他一切事物都从它那里获得生存。直到我们(“我”和“你”)相遇，那之前我们是不知道智慧的。我不接待它，它就不是智慧。它不可能为我所接待，并充满我心，只要我不与它角力，吸取它并多少开始与它有一种亲密的交流：在这一极性中，有着怀孕般的转变性力量。这是一种变形，即将循环论证转变成有活力的论证。不用说，我们不能只由意志力来怀孕，

另一个人必须是它的一部分——爱也一样。

如前所述，我们这方面没有证件，而来客方面没有身份证。凡事皆保持开放，错误之可能总是存在的。为智慧角力总是虚怀若谷和谦卑的。然而有一种内在经验，我们可以凭这种经验认识智慧本身。其名为和平、喜乐和自由。所以，通过其果实我们将认识智慧（参见《马太福音》7:16,20）。智慧也有其外在特征，例如《庄子·人间世》中这样说到圣人："耳自内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！"

为智慧预备一个居所：我们在这里谈的是一种基本的态度，今天比以往任何时候都更加需要这种态度。在消极意义上，它意味着我们不应将我们的时间浪费在各种事情上（尽管它们可能是重要的和令人愉快的），它们并不构成智慧，并不带来拯救，也没有考虑到出现的喜乐。我们大家知此真理已久。一个人无需增添什么新东西，只需记得原有的。毕竟，尽管我们知道这一真理的全部，但我们却没有时间花在上面。

一个伊斯兰传说说，当安拉看到和觉察到人民的悲惨境遇以及他们怎样对待大地的时候，他决定再次把大天使哲布列勒（Gabriel）遣回地球。真主想，《古兰经》在某种意义上讲太难也太长，哲布列勒必须以一种非常简单的语言再述一次。这将挽救生态灾难，让信仰者更正直，让他们的信仰更有成效，让原教旨主义变得多余。于是，哲布列勒带着这一简单、明白的智慧信息出发了。他

走遍天下,运用天上主人的所有方法,经过很长时间,最终回到天庭。他的翅膀污秽不堪,他精疲力竭了。安拉问哲布列勒进展如何,是否已传达那信息。哲布列勒说:“噢,那当然,但人们没有时间听!”

解决办法很简单,但我们只有在宁静中才能找到它……

○ 关于智慧的问与答

问:你谈到存在的节律和潜意识的死亡冲动,这死亡冲动被认为与我们不满足于这一节律有关。这是一个悖论。如果我最终走向死亡,那为什么要加速呢?

答:存在是一个动词,它是一种行动,并且有节律。我相信技术科学文明的最重要特征在于引进了加速度,这种加速度更多地是全球意义上的而非数学、物理意义上的:诸节律的加速、时代的加速、这世上种种事件的加速。今天人们认为,昼夜、冬夏、坐行的交替这种自然节律——例如在农事上——不够了。人们要加速前进。这种加速度由此打破了整个环境和存在的节律。我们几乎是在尽力加速整个生命过程,从而更加速复临也即世界末日的到来。可见,我们自己在缩短生命并迫使死亡提前降临。

然而,存在有它自己的节律,并且可以说它会依这种人为的限制而予以报复。泰戈尔(Rabindranath Tagore)

说:"你怎么能通过拉扯花瓣而让花开得更快呢?"这里的悖论是:一个人愈是快速趋向死亡,他对死亡的恐惧就愈甚。

问:智慧如何面对权力——统治欲?

答:智慧面对权力,不是承认强权者的权力,也不是让自己感到受权力的威慑,哪怕生命处于危急关头。那是不容易的,而且并非总是通向直接的成功。此外,这可能并不总是值得推荐的,因为在这尘世里存在种种实实在在的权力。地球是个战场,智慧被扼杀有时是命中注定。谁知道……但如果以一种权力对抗另一种权力,那么除了在生活的各个层面不约而同地进行装备(既在军事方面,也在其他方面),什么结果也不会有。倘若一个人并不害怕(这种恐惧不是单凭意志力所能控制住的),那么强权者的权力就会失去效力。有一种纯真本性,它是不可能人为地办到和产生的,其本身就有裁军作用。

该问题可能包含这样一种认识:一个人不应该总是预设胜利。务必不要让处境受个体的见解所限制,也不要受目前的种种观点所限制。过去 8 000 年人类历史的经验表明:胜利最终绝不会通向和平。胜利通向胜利,并且可以暂时将战败者置于脑后。但或许 500 年后,战败者又会重新站起来——我这里想到的是美洲大陆。如果我们真要和平,那么我们一定不能将自己只限于为了

获得胜利。

问：你以一种相对怀疑的方式谈到分析、解剖、实验和综合认识的方法，但我觉得你自己知道得很多。从你的传记资料看，这也很明显。或许有必要知道许多，以便可以通过这些知识作自我限制？

答：肯定总有一种放弃（*retractatio*）方式。但我所说的知道得很多也即所谓的博学的危险，并不是指我们不应或者不可知道任何东西。它意味着我们把这一知识当作一个出发点，并且我们决不把它和智慧之源割裂。在众人中有一种人为的纯真，它使我们忘却自己的责任。这只不过是逃避生活，只不过是一种懦夫般的恐惧。认为我们的反思是说我们为了寻找智慧可放弃其他任何东西，这是错误的。这在某些异常情况下也许可证明是对的，但不可能永远是真的。我们的朝圣总是属人的朝圣。既然在我们生活的社会中，具体的、片断的认识对生存是必不可少的，就让我们别忽视它。而同时我们也不应忘记两点：

1. 信息尽可能少，又尽可能透彻。我们应努力做到去除不必要的"知识"也行。如今，要阅读和汲取某一"科学"学科之下的现存所有文献，花上我一辈子也不够。所以，我们需要有灵敏的嗅觉，并提出选择标准；我们也需要让自己去接受那些已经比我们有更大理解力的人的劝告，否则，我一进图书馆就会感到懊丧。毕竟，其中潜伏

着弄清每一件事的诱惑，而我必须承认自己做不到。一个人应该经常问一问，这些特定的信息片断是否构成了真知识。

2. 不要拔掉智慧之根。我们对此都有感觉：什么时候知识能使我们变得充实，什么时候知识使我们更加有活力；我们有感觉：什么时候知识使我们糊涂，让我们脱离正常轨道，把我们引向我们不想去的地方；我们也会有感觉，尽管我们可能会（不管以何种方式）任它这么做——或许因为追求名声或金钱吧。抵制这种工具的诱惑既重要又困难。

问："智慧"和"真理"如何关联？

答：我们在英文中提及"智慧"和"真理"这两个词时，我们的分析性思维方式就马上予以区分。然而，在梵文中可以用一个词 *satyam* 表示，"它与存在一致且源自存在"。我称之为"存在性"（*Seiendheit*）、"处于每一存在者之中的一切存在之整全"。在希腊文中也一样，理智（*sōphrosynē*）、真理（*alētheia*）和智慧（*sophia*）是联系在一起的。例如依据《罗摩衍那》或《摩诃婆罗多》，在既不生活在真理国又不依真理说话的人那里没有智慧。仅当一个人生活在真理——也就是智慧——中时，才有可能言说真理。希腊的智慧观念并不意味着一个人应该对生活中的种种危险浑然不觉，任其侵袭；它也不意味着在每个问题面前表演一场思想上的

"脱衣舞",不想阻止任何东西。智慧远非这些,它决非只有一种意义。所有活的词都是多义的;也即,它们有许多含义和细微差别。

一个人不能在坐标系中确定它,或者仅仅用一种声音描述它。因此需要在智慧一词和智慧这一象征之间加以区分,这里的主题是后者。例如,与理智、真理,也与正义完全割裂开来的智慧,是一个很好的描述词,也许可确保一定量的沟通,但它不同于真智慧,即各民族的智慧传统中活的象征。这些传统没有谈到一个内容固定的术语,而是谈到人们已命名的一种整体经验。或许这一过程可以和爱者对被爱者的命名相比。也许"智慧"一词已经令人厌烦,对我们不再有类似于这种爱的经验的东西。例如人们可能会以"美"替代"智慧"。当达到某一层面的经验和语言时,人们开始提出——不是要扮演上帝的角色——对立面的会合(*coincidentia oppositorum*)。人们发现:没有爱就不可能有正义,没有正义就不可能有美,没有美也就没有智慧;没有精明,什么都化为乌有。所以,智慧在这里是个活的象征,受到诸传统间某种共同看法的支持;但它不能还原成一个单纯的概念。

智慧并不是麻木不仁的,所以,它并非总是如愿以偿。智慧包含仁慈——佛教徒称之为慈悲,在"分担一个人的命运"时的悲悯。智慧对个人的福利并非视而不见,同时,智慧不能被还原成消极的、痛苦的实在诸方面。它不会被这世界的苦难和破碎所压垮。

有时，人们遇上——不仅在亚洲或非洲，而且也在这里①——这样一些人，他们已将不幸或苦难以一种难以置信的、无与伦比的平静整合到他们的生活中；他们与苦难打交道，并以一种如此巧妙的方式解决它，以致他们获得了喜乐、深刻、和平和慈悲的源泉，尽管生活有这样的阴暗面。是智慧使得我们能够对苦难不绝望，忍受人类生存的阴暗面、社会的非正义以及一切本会让我们确实感到不快的事。智慧使我们得以保持真诚、希望甚至喜乐。一旦退缩成纯粹的术语词条，一个对立面就排斥另一个。当我不得不忍受苦难时，我不可能感到喜乐。然而在我们的生活中，这些对立面之间有着一种神秘的、在理性上解释不了的共存性，尽管生活、环境和个人经历中充满了种种阴暗面。我们大家全都对世上曾发生的每件事担负责任。只要稍稍超越个人主义，人就能够克服这世界的苦难与痛苦。这一对苦难的克服是智慧的一部分。

我在本章中曾提到炼金术，一种转变，一种彻底的改变，当我们展开双臂欢迎实在时就会发生的神秘的变化，之所以会发生，仅仅因为实在已到来。这一欢迎既不构成天真的乐观主义，也不构成绝望的悲观主义；它既非无谓地大喊大叫的抗议，也非宿命论的投降。这种存在，我指的是一种活动，但这种活动是自由的，并且我们也分享

① 作者发表演说地是在德国慕尼黑。——译注

其自由。真智慧则是这种活动、这种彻底转变的根源。在其影响下，我充分意识到我的行动总是片面的。当我最后走向某一方向时，我就很清楚什么是我真正应当做的。如果另一个人走向不同方向，我也欢迎，因为只有保持这样的极性，生活才富有生机。

问：教会是智慧的居所吗？①

答：这要取决于我们！

---

① 这是在慕尼黑的圣乌苏拉(St. Ursula)教堂。

第二章　完美的四元：人的四重本性

> 如此神奇，乃彼威力，
> 尤其胜妙，原人自身；
> 一切众生，占其四一；
> 天上不死，占其四三。
>
> 《原人歌》，见《梨俱吠陀》X，90，3

在本章，我们将更深入地观察属人的智慧居所是什么样子的，这就有必要对我们的真实自我作一冥想。我们不是在这里谈论人(Man)的某一幅画像，这样的画像是由这个世界的各种文化产生的，这些文化在理论和实践上都有其各自不同的方式。我们在这里要谈论的是这样一种东西：它先在于这些发展和阐释，并且在大多数民族中通过他们的特定传统得以表现。

为了描述这一最初的洞见，我们不能局限于单个传统的语言和思想。不然就意味着把这一个传统的世界等同于整个宇宙，并由此把它的人观作为其他传统的蓝本。

但同时我们还必须避免人为地稀释各个不同传统，为了统一起见而试图强塞给它们一个标准。这样一种稀释将不得不略去各个传统中不能使其相一致的所有要素，结果最后剩下的只是缺乏生命的共同的陈词滥调。第三个障碍是，今天许多人都不再熟悉他们祖先的传统。现代生活本身就已导致对过去的某种稀释，这种稀释可能不是发生在其非常深沉的原型上，而肯定是发生在当今大多数人所生活的那种肤浅生存之中。这种情况不仅发生在西方，例如在基督教国家，而且也以类似的方式发生在非洲、印度、日本和世界其他大多数地方及其宗教中。的确，到处有团体想通过复兴和巩固他们各自的传统来对抗迫在眉睫的世俗主义和混合主义。但这种稀释已发生，一种人为的基要主义只能是一种拐杖，而不会是一个有生命的躯体（无论称之为人性、“基督的圣体”、“法身”还是别的什么）的脊柱。

我们怎样才能创造一种既不排外又具体，既好懂又深刻的语言？它必须尊重各个不同传统本身，同时又要避免为上述障碍所绊倒。如果有这样一种语言，那么如我们在大部分人性中看到的那样，它必定会在基本的人类状况中被发现：是什么表征了我们？是什么使我们成为人？这些是我们要在这里讨论和思考的最一般同时也最具体的问题。

我曾从几种传统人类学的观点论及这一主题，并由此阐述了“完美的四元”（*quaternitas perfecta*）也即人的

四重形象。①

我不妨在这里引述《毕达哥拉斯的金色诗行》第25节：

> 我对铭刻在我们内心的一元
> 神圣的四元(Tetrad)，无限和纯粹的象征，
> 自然之源与诸神的原型宣誓。②

这个神圣的四元是看重它的基督教经院哲学家们所熟知的，例如圣维克托的休曾提及它。③

事实上，"四元"这一象征可见诸西方、东方和南方的各个不同传统。这些传统使用了一系列象征和专名：如，在古代希腊，有身体(sôma)、灵魂(psychê)、城邦(polis)与世界时间(aiôn)；在印度有个体(jīva)、我(aham)、自我(ātman)与梵(brahman)；在许多古代传统

① 参看 R. Panikkar, "Der Mensch—ein trinitarisches Mysterium"(人：一个三位一体的奥秘)，载于 *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, ed. R. Panikkar and W. Strolz (Freiburg: Herder, 1985), pp. 147—190。

② 译文引自内伊恩·路易丝·雷德菲尔德(Nayán Louise Redfield)的英译《毕达哥拉斯的金色诗行》，费布雷·多利韦特(Fabre d'Olivet)解释并译成法文，London (Putnam's Sons) 2nd. ed. 1925。

③ Hugh of St. Victor, *Didascalicon de studio legendi*, PL 176, 739 ff. 有一个由切·H·巴蒂默(Ch. H. Buttimer)编的异文校勘版，Washington 1939。

（西方的秘教也使我们想起这些传统）中有土、水、火与气。借助这些象征，我们将谈到四个中心，并由此把人的几个基本特征放在它们当中。我们将分别给这些中心以特定的象征。每一个我都已给它选择了一个自然元素、一个来自希腊和印度的人类学的词语、一种属人的可能性、一种哲学现象、一种人类活动状态以及一个人类学领域。专属每个中心的诸象征是根本不可互换的；*sōma* 不是 *jīva*，而 *aiôn* 不是 *brahman*。“四元”作为一个整体构成一个形式相似的（*homeomorphic*）结构，一个一致的系统，它在每一个受考察的传统中都有其各自的功能和意义。（这一结构的图示见本章结尾。）

我们首先关心人的基本尊严，因为个人是一个小宇宙，是整体的一个代表，是永恒之火的一个火花。这一跨文化的人之形象会使我们得以克服对实在的分裂，对实在的分裂令人痛苦地折磨和威胁着现代性。这一形象，会把种种二元性（*dvandva*）——是由于人与地球、主体与客体、理智与爱、艺术与科学、男性与女性之间的破坏性断裂引起的——转化成创造性的极性。对实在的最终断裂，也即人与上帝、时间与永恒或创造主与创造物之间的断裂也会同样予以转化。“完美的四元”给予我们一个机会得以发现一种充分的人之灵性，它是个人对自我、对他人、对环境以及对无所不包的实在（在许多传统中被称为上帝）的一种新态度的基础。

我们应该做什么？我们应该怎样行动？我们应该怎

样尽力和处身？不只是从康德开始，从哲学沉思之初开始，某些伦理学问题就已在东西方诸传统中初显端倪。人类寻求这些问题的解决，可是给出的是不同的但最终又形式相似的答案。而更为基础的是这些问题：为什么我应该必须？为什么我应该要求应当？为什么我应该在什么地方都要自问该做什么？这里潜藏着一个危险。生活充满危险，而我们必须大胆面对它们，不用计超胜它们，也不回避它们。这里的这个危险称为寂静主义、宿命论、退回到无理性的行为。我们不可忘记，在人的生活中，自然和文化都是密切相关的。不但自然与人有关；人同时还有一种文化的装扮。一个人必须强调这一点，但同时，当一个人在尽力克服危险的时候不应失掉快乐和自发性。首先，我们应努力把整体作为整体去拥抱它；或者，换一种说法，我们应当尽力体验生活的如实状态。我们必须发现中心，这个中心经常被各种各样的活动所掩盖。

一个人可以通过迈出第三步来努力克服我们为什么应该关心应当这一问题：为什么我应该做事？为什么我必须做？甚至为什么我必须问这第二个为什么？——一个人可以这样一直追问下去。纯真一旦丧失，"为什么"一旦被突然提出，更进一步的问题就止不住了。但最终，这类问题并不通向任何地方。

如果我们想解决一个难题，我们必须面对这个难题并停止朝相反方向走去。对此有一个属人的态度，我称

之为新的(不是第二次的)纯真。它相信，它已触及一个基本的基础，以至任何进一步的问题都变得不必要。我希望，我们已以我们的人类学的"四元"在我们这个时代触及了这一基础，以至我们能稳固地站在它上面。换言之，我要尽力呈献的是包含在人类各个传统中的一种综合、一种蒸馏液、一种精髓。

"四元"代表了这一整体，我们已在不同的名目和方面下谈到这个整体。首先我们将集中在四元的第一个中心上，然后再集中在其他中心上。这种集中，这种聚焦，其动机是要把所有既定事实以及这个世界的全部多样性汇集在被集中和聚焦的那个方面之下，并每次把这些状况溯源至一个中心且不持任何形式的还原论。这一过程在考察四个中心时将一一发生，以便我们以一种集中的方式体验它们全部。这样，一个人的生活就将能够克服破裂、早发性痴呆症、紧张、难忍的苦痛，这些常常伴随着人的生活。以一种集中的方式体验和实践这四个中心的人是智慧的。环绕各个中心的圆不是同一个，因为身体不是灵魂，而灵魂不是整个实在。但身体和灵魂是同心的，因此这个世界的中心径直通过我的灵魂中央，也通过我的身体中央。

对这些基本的、深奥的问题不作任何介绍性的解释就进行谈论，这也许并不恰当；或许西方人对加速的需要已对我产生了影响。但什么事如果是值得做的，那么它或许也值得以一种不完美的方式去做。因此我胆敢接受

"完美的四元"的挑战,既然它是对所有作为人也作为动物的我们产生影响的某种东西,既然它是实在的一个基本要素。

这里存在一些障碍:首先,我自己的语言的障碍;其次,今天的语言在尽力(特别是在这里)表达相关状况和经验上的特定障碍;再次,整个的语言障碍。此外,我不能公平处理这一整合的人类学,因为并非所有象征都得到了充分的讨论。我们的意图是要清楚地指向智慧的座位(*sedes sapientiae*),根据基督教传统,就是马利亚的座位。此座位是未损伤的基本人性的象征,而我们并不想让马利亚独守其位。马利亚的召唤是全体人的命运。不然的话,天堂的天使们中间就不会有一场变革。但人,在那里也有一个座位,他应该成为完全的人、亚当(*Adam*)、原人(*purusha*)。我们要讨论的正是这种完全的人性——暂时不讨论其细节。

○ 第一个中心:土和躯体

第一个维度是什么?它由土、躯体或个体、业(*karman*)、善(*bonum*)、醒这样一些象征来代表,这一维度涉及道德领域。

躯体或个体:我们是躯体;我们又不仅仅拥有一个躯体。我们是个体,我们又不仅仅拥有个体性;我们是活动

的个体，我们又不仅仅进行特定的活动。我们是土，我们又不仅仅为重力所吸引在一个行星上，不仅仅生活在一个国家里，不仅仅站在这地球上就如它是一个平台。只要我们不克服与物质的分裂，不弥合这一断裂，只要我们把躯体的活动或瑜伽仅仅看做一种技术性操作，在一个极端上把躯体视为敌人，在另一个极端上把躯体看做主宰，我们就实现不了作为人所具有的丰富的潜能，我们将仍处于撕裂状态，最终它会全然报复，不仅在健康或活动力方面进行报复，而且报之以内心的不满和不宁。

我们的冥思也可以称为实际的灵性引介。灵性一词既有好的内涵也有不好的内涵，它避开了通常与宗教一词相连的教义之诸方面。灵性尚未被教义上的分歧和思想上的细微区别玷污太多。另外，该词有一个好处，那就是它不屑于这样一个观点，即认为各个不同的宗教是自我封闭的，仿佛为亘古以来的固定界限隔开来似的。例如，有一种爱的灵性或参与政治的灵性从所有不同宗教源源涌出。但同时，“灵性”一词又有一种否定性内涵，因为它似乎是与“精神”、心灵打交道的，且可能要否定其他的一切。但这是一种错误的灵性，它丧失了与物质、与大地的联系。

我们首先是躯体，是个体，是土。与躯体和土的这一联系相连的是活动、行为和业。我们是这些个体，是这些有躯体的存在物，是这些活动的主体；醒的状态本质上是我们的一部分。正因为如此，我们才能够感受、感知和

体验。

土:“土”意指物质,它可以是一块石头、一棵树、一座山、一幢房屋、我的手指——更进一步说,或许也可以是一台机器、一辆小汽车、一架飞机。我们不可与土分离。有人也许以一种可能很拙劣的解经法引用《圣经》,譬如《创世记》第1章第28节:“让这地受我们管辖。”但如果我们以一种高高在上的、精英主义的方式(比如使我们自己成为出身高贵的王)去做,擅自凭理智支配大地,并相信我们更懂得它,那么我们人的虚荣可能会暂时得到满足。然而最终,这是不够的——因为我们人需要整全,需要在大地之命运的实现中合作,需要参与尚未实现的宇宙之命运。虽然短期的解决也许是急迫的和必要的,但基本的问题需要一种远为深刻的处理。我们首先必须认识到,“它”与“我”之间的裂缝必须予以弥补,我们也是土。

只要我不把每一块土都看做我自己的躯体,我就不但漠视了大地,而且误解了我的躯体。理解就从这里开始!所有有关人的科学和人类学发明(与假想)都是后来才有的——蛋白质、染色体、脑波,等等。数千年来,人们在不了解我们的任何生理学、生物学和化学的情况下,没有精神分裂,对他们的人格有充分的意识。所有这些在今天也许是必要的、好的和有用的,但从人类学上说,这些发现只是偶然的用具,对达到人之生存的完满是可有可无的。现代科学经过一段时间之后甚至可能成为障

碍，它们对于享受和达到人性完满肯定是不必要的。说到人性，我们现代人决不会因为是西方人、是这颗行星上的头等乘客就有所例外。

土、躯体、瑜伽、醒：有一种正常的意识状态，一种对我们个体性的意识——所有这些在本质上是属人的和真实的。只有当我们是以上所述的全部时我们才是真实的。如果我非得去上舞蹈班才能学会转动躯体或运动的艺术，那么我人性中的某种东西就失掉了。如果我非得去查阅一本书让它告诉我树是美丽的，然后才向窗外看，去证实，那么我还不完全是人。（这不是批评舞蹈班或书籍；重要的是我们对它们和我们躯体的使用方式。）我们必须恢复和发展一种态度，在这种态度中真正属人的（不只是像动物那样的）自发性是可能的，在其中我们可以再次发自内心地学习、谈话、看、享受。

一个人简直无法设想花儿会想到、思考和想象它们有多美丽。而我们比花更胜，正如福音书上所说（《马太福音》6:30）。如果我们想要属人的美丽对我们成为一个现实，那么我们必须向蓓蕾学习怎样绽放成花朵——没有紧张和强迫，依循固有的节律，适时开放。福音书上说，我们应该看野地里的百合花和空中的飞鸟，而不是思索它们或把它们带回家以更好地看它们。我们的文化至少应该与花的本性一样自然。只有当我们的文化不自然时，暴力才会介入。斗争是一种自然状态，而战争不是。

打猎也许属于人的本性，但现代社会的所作所为却不是，它们是在人为地囤积食物并将之转变成一种武器。事实上，我们应该不需要法律来告诉我们生产武器是反人权的。但我们关于人的观念和我们关于武器的伦理学思考还不如法律关于同类相食——我们的感受性把它看做对人性的侵犯——的观念和思考走得远。

业、善和道德：指个体的行为和外在的活动——我们也是业、善和道德，尽管并不仅仅是这些。有一位西方导师——来自莱茵兰的艾克哈特大师——讲到犹如外套藏裹身躯那样将实在在我们面前隐去的三种面纱。他在对《罗马书》第8章第18节的注释（LW Ⅳ，11，2）中提到这些面纱。[1]《罗马书》第8章第18节讲到启示，也即荣耀、光辉的显示（事实上意指一种"揭示"）。这里我们要提到第一种面纱。艾克哈特称之为善的面纱（*velamen boni*）。这是一种很厚的面纱：地上的一切都受善的面纱的保护，受恶的面纱的威胁。对一切事物的评价都归在善和恶这两个范畴之下。我们想要成就的，无论它是什么，我们都希望它归在善之下（*sub specie boni*）。我做某事是因为它是善的！我需要它是因为它的目的是善的——不管它的善可能是什么。我们变得有活力是因为

① Meister Eckhart, *Die Lateinischen Werke: Sermones*, ed. Joseph Koch et al. (Stuttgart: Kohlhammer, 1956).

我们设想了一个善的目标。艾克哈特说："意志看起来就像一个受雇的佣人。"

善不仅驱动人生存，它也引导所有层面的生存。有了一点食物，我们也许比动物要完美一点。我们也许更会为光辉、为一条真理、为一种美的显示、为某种我们所想象的东西、为某种我们必须或想要成就的东西所吸引。善非常强大有力，但最终它只不过是一个壳子。

善的面纱必定和意志有关。所以艾克哈特说，只有在这一面纱的保护下，意志才能够"理解"(上帝)。启示就是揭示这一光辉，就是除去这一面纱，这面纱遮盖着为善(与作为其相对者的恶)所支配的一切，因而从属于意志的王国。谢林(Schelling)曾说："意志是原始的存在物。"①这里我们发现相反的情况：意志只是存在物的外表。人类相信这种强力意志和意志力，并业已凭这一信念成就了一些伟大事物。意志是驱动我们的引擎、力量。现代教育学告诉我们，我们必须有一个目标和一种顽强的意志，我们必须行使我们的意志以达到目标。结果我们产生了对意志的崇拜。意志已成为我们最重要的商品；我们再也无法想象没有目标、目的和意志的生活。通常，我们也达到了这些目标，实现了我们的计划。历史上的所有伟大帝国和人类的所有伟大成就是一个人或一个民族的意志所结果实的极好明证。然而，通盘考察数千

① F. Schelling, *Werke* (Stuttgart: Augsburg, 1856ff.), Ⅱ, 1, 338.

年的人类经验，我们看到，这种魔力也有它的阴暗面，为我们文化的这种明证所付出的代价是对其他民族甚至对我们自己人格的其他部分的剥削和征服。

意志往往用在行动、业、活动上。意志的领域是道德、道德生活。意志"意欲"支配人的现实，它在个体、躯体和尘世领域做王；在四季中，它对应的是夏季。所有这些领域都在意志的统治之下。但如果我们想克服单面性，我们必须学会专注，通过专注我们将在意志的这一异常复杂的领域里到达一个中心。我们不能通过扭曲真理、通过怨恨、压抑或者通过发展一种甚至更加强硬的意志或执拗到达那里。这一旅程在于专注。凡反对意志的，没有不重新被意志的力量所掳的。智慧不可能是意志的果实，正如我们已看到的。只有通过专注，意志才会适得其所。

行动的和谐：对于这一中心，有一个标准(我可以从变化最繁复的那些宗教传统中举出许多证据来证明我的立场)。据依纳爵·罗耀拉(St. Ignatius of Loyola)，这一标准就是"神圣的中立"(*indifferentia sancta*)，一种特定的平静，一种面对事物的泰然自若。① 用我们的话来说，这

① 这一说法不直接见于依纳爵的《神操》和《耶稣会士章程》，虽然形容词"中立的"在《神操》中出现两次，在《耶稣会士章程》中出现八次。然而，在依纳爵晚年以及耶稣会士的最初灵修中总的来说都充满这种"中立"。

一中心、中心点的特征是它与圆周上各点等距。这就是我们所要关心的那种中立；古人称之为“平静”，不称中立；佛教传统称之为行舍（*upekshā* [*upekkhā*]）。[①]

这将是一种错误的中立——尽管这是一种相当常见的中立——如果它不许我变得热情、激昂，如果它不许我参与我内心所热望的事或不许我采取措施反对我认为不好的或不人道的事。但在另一方面，当我崇拜这种情绪以及心灵和自我的这种运动，以至于一切都只以赢得胜仗为转移时，它就意味着失却中庸，成为一种绝对化，滑向了热狂。当我“专注”时，我不会丧失中心——它绝不会失去，那时我就获得了一种平静、一种平衡和一种内在的力量，它允许我去冒生命危险而又不会使得一切都以我的种种作为的胜利为转移：人生中远非只有胜利！

但这里也潜伏着一种弊病，平静可能会滑人其中。这一弊病就是呆滞，缺乏热情、兴趣、投人与活力。通常，真正的智慧在于适度的平衡；一个人可以通过默观来达到这种平衡。当然，它需要某种技巧，在这里我要引入“和谐”一词。寻求中心不是一种肃清运动，和谐只有在它自动呈现时才会发展，一个人不能强行促成它发展。什么地方都不可出现暴力迹象，尤其不可出现内在的暴力。儒家传统教导说，锣一旦锻造好了，你就可以随心所

① 行舍：内心保持一定的平稳、平等状态。舍是不苦不乐，属于受蕴；但这里的舍，则是属于行蕴，故称“行舍”。——译注

欲地敲它,想敲几下就敲几下,想用什么敲就用什么敲,敲在边上或敲在中央,以一种好的心境或以一种不好的心境敲——它发出的声音将始终是纯正而和谐的。它是这样一种和谐:它不依赖于外部因素,而仅仅是存在;它无需宣传。

自然之实在,尤其是人性之实在,就如一张网,有大量最终聚合在一个整体中的不同因素影响着它——我们是个体生物。因此,我们需要视我们自己与我们的躯体、我们的"土"同一。炼金术与传统的元素学说源于这样一种认同方式,而不是源于物理学上对于地球怎样转动、某物重量或密度如何或诸如此类问题的好奇。即便没有牛顿的万有引力定律,仍有可能发现一个人的躯体与一块石头都与重量相关,两者在这一方而相似。

善的面纱:我如何才能以一种巧妙的方式使得这一善的面纱变得透明而又不会撕破它、不忘记善也不轻忽恶呢?我如何才能把它认作是一种面纱,听其自然,最终发现它是启示的工具,是一种"揭示"的工具?艾克哈特大师写道:"不是通过加,而是通过减,发现上帝在灵魂里而……因为上帝在灵魂的最深处,而创造物所能做的只有自己进行净化和预备。"(LW Ⅳ, Ⅱ, 2)答案不在于否认善与恶,而在于超越这两者。但我们仍须认识到,善与恶都只是外在的面纱,未触及原本的创造物或纯粹的实在。在印度传统中,莲花是这一原原本本的纯洁状态的

象征。

因陀罗（Indra）是吠陀神话中的一位神，他——对某些印度学家来说是丑事——超越善恶之上，这不是由于他犯有道德上的罪恶（那样的话他就不会是超越恶之上的了）而是因为他撕破了这种面纱。无疑，这是极为危险和令人不安的！但如果只是模仿一种特定的模式，行为不可能自由。或许只有神才能没有模式地去做——或者一种新的属人的纯真能够做。或许这就是基督徒所称的"神化"（*theôsis*）。

在这一中心里，"等距"和同时参与使万物统一起来了。问题是怎样让我的身份发展到一个地步，以至我可以与我的躯体和整个地球相认同；同时我又与一切保持距离，不把它们绝对化。为了这样做，我需要经验，这经验是我要以我自己的躯体去收集的。甚至头痛和胃痛也是部分经验，它们应该不会使得我灰心丧气。相反，我发现，尽管我是我所体验者，我又不完全是我所体验者。毕竟，我所是的是我自己的存在，而这一存在是构成我的身份的东西。存在是一个动词，不可以被变成一个主体，更不用说变成一个客体。当我们让"我们的"存在渗透我们的躯体和"地球"时，我们就可以在心中享受它的自由，而这将意味着我们超越了"应该"。

本章是从问题"我应该做什么？我应该思考什么？"开始的。对"应该"的这一超越不会是诚恳的，如果我们在其间忽视了这一古典表述的另一个小词：我应该做什

么和思考什么？这把我们引向我们的四元的第二个中心。对这个"我"的超越，这悖论性地意味着超越与这个"我"的任何认同。这只有在下述情况下才会发生，即复杂性不是被压制，而是以某种方式被同化和合并，且留有进一步同化和合并的余地。庄子说："圣人愚芚。"（《庄子》Ⅱ，9）[①]

○ 第二个中心：水和自我

我们所在的第二个维度——这个维度使我们得以生存，没有它我们的生命就会消逝——也有各种不同的象征，这些象征在各个不同传统中得到不同的描述。这些象征分别集中在这个维度的诸多方面的某一方面：水、灵魂、我、知识/智/理性（*jñāna*）、真、梦（就该词最深层意义而言的心理方面）。正如我们是个体，是躯体，是土，我们也是上面所述的一切。

我们现在要考察其中的四个象征。我们可能会猜想水的重要性来自这一事实：我们的躯体70%以上是由水构成的，但我们是水这也是在另一种意义上说的。同样，我们不仅有而且是知识、智、理性。这不是在一种抽象的意义上说的。毕竟，我们是 *aham*，是"我"。我们是真因此我们寻求真。所有这些象征都直接指向他者，指向

① 理查德·威廉（Richard Wilhelm）译作："蒙选者质朴温淳。"

他在性（我们自己的他在性），指向他人（*alius*），而不仅仅指向分离者（*aliud*），指向陌生人，指向非我（Non-I）。没有你就没有我；绝不会有孤立的和独立存在的灵魂，不会有单独的生命。水和智是关系的象征。我们生存和生活在一个关系网之中。我们在意识到他人时意识到自己。

四元的第二维度与忍耐有些关系。正如《路加福音》所说：我们唯有在忍耐中生活和获得生命（《路加福音》21:19）。忍耐与宽容同义——至少就《路加福音》上的希腊文 *hypomonê* 一词（《路加福音》8:15）而言是这样。我们在水这一象征中也可看到这一点：水是宽容；任何类型的容器都可以盛它，或大或小，都无关紧要。水可挨靠任何东西；它适应、忍耐一切，没有任何特别的偏好，不锋利，不坚固；它恒常退让。一个人可以——如果做得准确——从数英尺高的地方跳入水中，水依然接纳。

水：水的象征性力量首先在于这一事实：它流动，常新，它使生命得以可能，它可点滴渗漏。但此外还有别的已被我们忽视（在这里非洲的各个智慧传统就变得重要了）。水不只是生命之源，还是生命本身。水是生命，因此，诸如“生命之水”或“永生之水”（参见《约翰福音》4:14）这样的话不应该只从比喻意义上去理解。我们没有水就不能活这一事实不仅仅是一个纯粹的概念游戏。甚至水的动与静这一对极性也仍不能穷尽这个象征。

(在有些传统中,水象征精神的朝圣:流动着的、泛着泡沫的水意指生命,而平静如镜的水则成为发现自我的象征。)水是生命;因而它的特征就是生命本身的特征。

在复活节之后的第一个星期二,人们依照拉丁传统的礼拜式唱道:"他赐给他们智慧之水"(与《便西拉智训》15:3有关)。《阿闼婆吠陀》吟道:"水流奔向真理,为什么从不停息?"(X, 7, 37)根据许多传统,包括犹太传统,水不是被创造的(《创世记》1:2)。水是"长生不老的药酒"(SB Ⅳ, 4, 3, 15)和上帝的饮品(SB Ⅵ, 8, 2, 4)。水是人之源。汉字"泉"由"白"和"水"两个字构成;与此相似,拉丁文 *fons*(泉)一词意指源泉。

智:智意指理智上对所给出的东西、所呈现的东西的理解,"被理解的一切都是通过已呈现的东西得以理解的。"波拿文彻以这句话用他自己的西方文化的语言道出了许多传统所坚持的东西。[①] 无论是希腊文中的复活(*parousia*)、印度哲学中的认知(*pramāna*)还是现实的不同称谓(不论是 *prae-sensu*, *praes-ens*, 还是 *prae-essentia*……)和已呈现出来的实在的不同称谓(*présence* 与 *trace*),它们全都指出了"居间者"(the *in-between*)。

① Bonaventure, *Sententiarum* Ⅱ, d. 23, a. 2, q. 2 (O. o. [Quaracchi] Ⅱ, 49b): "*omne enim quod cognoscitur, cognoscitur per aliquid praesens.*"

据说基督曾经说："上帝的国在你们之间（"在……中间"，*entos*，《路加福音》17:21）；或者如《多马福音》所记："这国在你们之内也在你们之外。"（耶稣语录 3）尽管这样，人是一种创造物，对他来说，实在是作为一个整体呈现的。所以，人也是知和智。

知不只是关于某物的知；智不单表示精通某物（或能做某事、操纵某物或驾驭它）。如果把知仅仅看做对信息、对规律、对某类对象的一种精确捕捉，那么我们事实上仍是在以一种不精确的方式思考。不仅妇女不想成为男人的对象——反之亦然；万物已普遍开始抗议仅仅被当做"性对象"也即智的对象看待。我们正在慢慢学会严肃地把动物看做有知觉的生物。如，开始有人反对在研究实验室里对动物进行冷酷无情的实验。但情况可能比这更甚：动物实验尽管残忍，但事实上甚至万物都在大声疾呼：别再把我们仅仅当做对象（开采的对象；或资源）。对生命的尊重包含对所有存在物的尊重。

为了获得洞见和以功利为借口而进行操纵性实验，从文化上说，这是一种病态的需要。一个人当然可以以那种方式从自然中得出许多洞见，正如一个人可以通过折磨某个人来逼出供状；对处于支配地位的一方、"掌权者"来说，这总是有用的。但一个人不应在这一想法中寻求安慰：由于用上一点麻醉，青蛙或变形虫受的苦减轻了。这里的问题不在理论上的清教主义，构成其基础的基本态度才是问题所在。过去美洲土著居民常常在把树

砍倒之前要请求树的宽恕。过去炼金术士常常探究各种不同元素彼此之间的深层关系，探究上帝创造的宇宙万物的动力学。过去占星学常常研究——尽管有许多偏离——宇宙中所有事件之间的相互联系。所有这些人在他们的行为中都怀着对宇宙万物的尊重。今天不一样了，但我们不能简单回复到人类历史的这些传统中去。毋宁说，我们这里涉及的是一种“折回”——正如几乎所有传统所主张的，它开始于一种转弯向内。

这里特别有必要对实验这一与当今科学关系最密切的方法作一批评。实验不是通往智慧的道路，它预设了一幅歪曲的人的形象。我们在此不想讨论西方哲学中称为认知(或者印度哲学称之为 *pramāna*)——也即取得真知，诸如结论、证明、认识等等的手段——的问题。我们也不打算批评人类在自然中的各种干涉(实指“斡旋”)。相反，我们要讨论的是意指在存在物范围内的一种干涉的“理解”这个词。为此，我们必须区分实验、体验和观察。

通过体验、观察和实验而理解：体验意指让某物直接影响并进入我。这意味着吸收它以便我能与我已理解的东西相认同。人的理解能力不是别的，正是认同能力——是我们能变成一切这一事实。在西方传统中，亚里士多德有言：“可以说，灵魂是一切”(《论动物》Ⅲ，8；431b，21)，主要是因为灵魂能知道一切。这句话也是中世纪本

体论的支柱之一，直到认识论与前者分离。类似地，《奥义书》也说："一个人变成他所理解的东西"；"谁理解了梵，谁就变成梵"（《蒙查羯奥义书》Ⅲ，2，9，3B）。这不是"恶的循环"（*circulus vitiosus*）①而是"有生命的循环"（*circulus vitalis*）。

体验充满风险。只有已被体验过的东西才能得到解释；只有那样才能理解。只有进入我而后又以一种自发的方式从我之内迸发出来的东西才是有生命、有力量和有权威的。一个人也许可以用一种哲学语言将此解释得更清楚。佛教逻辑学甚至说，对确认真知来说同一律不够深刻，因为与逻辑学上同一律的同一相比，理解者与被理解者之间的同一更了不起。托马斯·阿奎那会赞成这一说法。

但我们也可以换一种方式来解释：20 世纪 20 年代或 30 年代初，一个淳朴的妇女来见居住在阿马达巴德（Ahmadabad）静修院的圣雄甘地，向他问道："巴布吉（Bapujī）②，您能否叫我的孩子不要吃那么多糖？我一再告诉她这对她的牙齿有害！"甘地保持沉默，一言不发。母亲低下头。她以为她说了不合宜的话，于是尴尬地退出去了。几个月后，她又来到静修院，这次有追问的机会——现在不只是出于母爱而更多的是焦急。她问甘地

① 也译作"循环论证"，这里按字面翻译。——译注

② 对甘地的尊称。——译注

以前为什么不答复她。“你知道，我的孩子，”甘地说道，“那时我自己也喜欢吃过多的糖，我的话不会有什么效果！”

未经实践、不被热爱和没有完全内化的说教与不是出自一个人的自身生命的言语，不可能有力量。如果我自己也吃糖，我怎能叫小女孩“别吃糖”？如果我自己没有先创造、经历、忍受、发现了它，我怎敢说一个字？每个人都理解这个逻辑。体验作为通向理解的一条道路，作为与被理解的东西的一种认同，它是一个人与他去理解的事物之间一种圣礼式的联结。我们就是以此方式成长、成熟和生活的。

在体验中，同一是完完全全的同一：我就是我理解的东西，但我们并不是通过体验去理解生活中的一切。例如，一个吸烟者不是通过吸烟去理解吸烟的害处的。一个人可以从他人那里获取信息，了解有关肺癌的统计，等等。但我一体验到吸烟对我的身体没有好处，我就停止吸烟——除非我有意要伤害我的身体。如果我不管，继续吸烟，那就意味着我并非真的理解以这样一种试验方式吸烟最终对我有害。相反，这是假知识，是道听途说。

然而还有第二种理解方式，它不同于体验，它预设理解者与被理解者之间有一定的差异。它被称为观察。在体验中，一切都进入我；我或许会经受不住而在体验的强力、张力的作用下崩溃。观察与之不同，它是一种矛盾的

行为。一方面可以说它是一种"消极的活动"，需要专心和思考；另一方面，又可以说它甘于接受外界的影响、作用甚至屡受攻击。以观察为方式的理解，在一种较为严格的意义上说，与大多数西方语言中的理解（认知、认识、了解）的意思不一致。这在英语中可以做一个文字游戏：理解（understand）意味着"站在下面"（stand under）。一个人不会站在上面，如我们通常可看到的；相反，一个人屈服于他所理解的东西。那就是观察。

为了能考察，一个人不需要与所观察的事物相认同。一个人不需要变成一尾鱼、一只山雀。只是必须在场和等待，直到被期待或不被期待的事物出现。但一个人期望不可太急切，否则会紧张，从而影响观察。只需等待，当动物来到，启示来临，事物开始有动静，这时一个人不可变得急躁；要等待、预测、观察，保持被动，把主动留给他者、事物（不是一个可以"投向"的对象［*objectum*］）。那时人才了解，才理解。这是费时的，要受制于事物的情态，要随实在的自由而定，实在的节律是不可加以抵触的。实际上，观察（*observatio*）意指按其所是的方式维护（*servare*）某种情境。这种对一个呈现的情境有意识的领受，一个更哲学化的称谓是知觉：我们觉知面向我们的东西。

依此方式，通过体验和观察，每一个人都可获得理解。孩子一生下来就有体验。随着我们的成长，我们的观察能力不断增强，体验会变得危险，观察会变得令人失

望;体验需要虚心坦怀,观察需要耐心。

现代科学更喜欢第三种理解方式,这就是实验。它在于以一种多少是人为的方式,在一个可观察的系统内改变至少一个变量,然后评估整个系统的变化。实验使得有关变化和变量的计算成为可能,同时它又建立在这种计算的基础上。一个人可以列出这种计算的各个步骤;一个人可以提前筹划。体验需要长时间的预备,观察要求感情投入地适应自然的节律。但实验据称更注重实效,可比另外两种方式更快地获得结果。经验进入我;在观察中我得参与——但实验"在一旁"运行;我只需间或去检查一下发生了什么。

弗朗西斯·培根在这一现代意义上被称为实验之父,他明确讲到控制自然的目标(《新工具》I, 70ff.)。在他之前,实验一词几乎与体验(*experientia*)同义。严格说来,我们必须区分实验和测量,但这两者也紧密相关。

就真正的理解所关切的而言,我认为这第三种理解是一种反常的理解。一个人并非真的理解了事物本身。他只是知道了某一特定要素在一些确定的参数当中的特定反应。实验主要是一种控制、计算,或许还是一种试演、影响。它只提供有关特定的事件经过的信息,但它不大说到事物的本性,说到实在,说到我们自己的本性。甚至一个小孩也会探究这种理解方式,当他拿玩具做实验时——但这样做了以后,一个人就不能再以同样方式玩这些玩具了,因为实验已把玩具拆散;它已改变

了事物的本性。用这种方式，一个人可以获得权力、名声、金钱，以及其他许多东西，或许甚至还可获得满足——无疑都是些迷人的东西。但真正意义上的理解不可能以这种方式获得。人们要让实在顺应一套思想体系，而不是相反。

不应把对体验、观察与实验的区分理解为划分。这三种理解方式经常缠结在一起，甚至呈现出某种等级结构。毕竟，实验需要观察，而观察必须转变成特定的体验，然后我们才能获得理解。没有纯粹的实验，也没有纯粹的体验。

我：在我与你之间存在着一种亲密的关系。德国的唯心主义可以把自身翻转过来，要是它引入我与你之间的对话，而非坚持我与非我之间的辩证法的话。不过唯心主义说非我不是我，而是我的对立面，这当然是对的。据此，一个人可以合乎逻辑地把实在分成我和非我两个领域，这是一个必然导致绝对唯心主义的划分。但你既非我亦非非我。你与我之间的关系既不是非我与我之间的辩证关系，也不是我与自身的关系。这绝不是文化上特有的东西，而是每一个小孩都有的人类共同经验。不幸的是，现代语言已完全丧失反映在语法中的双数（与复数相对）。另一方面，在梵文、阿拉伯语和希腊文中，双数被保留下来。

在这方面，我敢作一点更宽泛的评论：我觉得，我们

是在施行语言的种族灭绝。我们不仅砍伐树木还扼杀人的语言。单单在本世纪,就已有1 000多种语言消失。如果照这样的速度发展下去,不需一个世纪,今天的5 000种语言大多数都将灭绝。语言不仅仅是工具,每一种语言都构成一个世界——不仅仅构成一种世界观。每一种语言都是人类生活的一笔财富。不仅许多动物物种灭绝了,数以百计的人类英雄人物和神话也在消失或濒临灭绝。它们的式微,原因在于我们突击学习语言,仿佛它们只是信息工具,就如卫星或无线电。

我们现在回过来看单数、双数和复数。在我们的语言中,没有什么语法形式可表达我和你。那是双数,双数具有强大的力量;它不是复数,它预设了一个你,从而形成一个"更高的"实体。费迪南德·埃布纳(Ferdrinand Ebner)、马丁·布伯(Martin Buber)等人对这一事实作过相当生动的描述。① 埃布纳说,这个你构成了人的可交谈性。布伯说,"居间的"人(*Zwischen mensch*)是真正的人。人们可能早就听庄子说过:"非彼无我"(《庄子·齐物论》)。②居间者是双数,它克服了我的"无你性"(埃布纳)。

双数反映了这一发现,即这个我需要一个你,这个你

① 参看 F. Ebner, *Fragmente*, *Aufsätze*, *Aphorismen* (Munich: Kösel, 1963), 尤其 Fragment 2 (Einsamkeit: Ich und Du), pp. 87—95, 及 "Die Entdeckung das Ich und Du", pp. 800—819; M. Buber, Das *Dialogische Prienzip* (Heidelburg: L. Schneider), 1962, 尤其"Ich und Du", pp. 7—136。

② R. 威廉译作:"无此则无我。"

在本性上不同于第三者、它，不同于所有他者。双数反映的是一种体验，它的消失表明人类行为的改变。我们是否因关系变得稍微密切一些而相互直呼其名，这几乎与双数无关。双数与对我的体验有关，而对我的体验若没有对你的体验就无以可能。而这个你不一定只是“我心所爱的你”，它也可以是具有威胁性的东西。但它是我的一部分，没有它我就不能活。它是这样的东西：可能会向我提出挑战，可能会危害于我，可能爱我，可能多少会改变我，它将我从我骄傲的孤独中解救出来。许多人的解救可能是在拥有一只猫或一条狗之中获得的。这聊胜于无，但肯定不可能是这我你关系的模型。一个人若要对自我进行反思，成为自己、我(*aham*)，这个你是需要的，没有这个你就没有我。

这个你不是我选择的东西。印度社会学家对一个事实感到很自豪，那就是印度包办婚姻的习俗尽管“原始”，却证明明显比西方广泛的婚姻选择要成功。在印度，对这个你的发现不是个人选择和决断的问题。“我与我爱的女人结婚”——“我爱我与之结婚的女人”：这是表明两者之区别的一般公式。当然，它也取决于一个人的信仰或迷信，取决于一个人的传统或惯例。眼下在西方如果我们想引入这样一种(至少在现今)陌生的制度，这将遭人反对。这不是我的意图。我只是试图理解其中的差异。因为毕竟，我们是在谈论纯粹的生活体验——一种既与这种文化的或历史的差异保持距离，又不与之相分

离的体验。

灵魂、梦与真：讲到灵魂，我可以提到禅定，禅定试图帮助我们把我们的灵魂引向宁静。关于禅，在此也许一笔带过就够了。至于梦(在该词的最真实意义上)这一象征，得讨论深层心理学，还有《唵声奥义书》。如果说在第一个维度中危险是呆滞，那么这里的危险是理智主义，也即主张通过实验来考察事物而非通过观察和体验去理解它们。

根据艾克哈特大师，如果说第一个维度的诱惑(同时也是任务)是克服"善的面纱"，那么第二个维度的诱惑是"真的面纱"(*velamen veri*)。正如意志只能在善的面纱之下发挥作用，理智只能在真的面纱之下发挥作用。如果说第一个维度带有将一切置于意志之下的危险，那么第二个维度有只用理智的危险。应当在这里插入一条与我们对于第一个中心的评论相平行的短评：人们不可轻视理性；不可忽略真理——但实在不能被还原为可理解的东西，还原为"可思考的东西"。实在不仅仅是真理。在讲到狄奥尼修斯(Dionysius)时，波拿文彻说道："实在的最高形式被称为黑暗，因为理智理解不了它。"①

历史似乎表明，人们曾以真理的名义做过许多非常

① Bonaventure, *Hexaemeron*, col. 2, n. 32 (O. o. V): "*dicitur tenebrae, quia intellectus non capit*."

可怕的事。一个人可以在现象学的基础上

四

应的是思考和推理)。第三个维度与印度哲学中在古典意义上说的“睡”(*sushupti*)有关。如果第一个维度叫个体(*jīva*),第二个维度叫我(*aham*),那么第三个维度叫自我(*ātman*)。如果在第一个维度我们说到躯体(*sôma*),在第二个维度说到灵魂(*psychē*),那么在这里,在这第三个维度,我们要说到城邦(*polis*)。如果第一个维度的象征是土,第二个维度的象征是水,那么在第三个维度,象征是火。如果第一个维度是业,第二个维度是智,那么第三个维度是巴克提(*bhakti*)。如果第一个维度的中心是道德,第二个维度的中心是心理,那么第三个维度的中心是本体。我们是火、城邦、自我、爱、存在(*ens*),所有这些都对应于睡的状态和本体领域。

第一个维度的危险是呆滞,第二个维度的危险是理智主义。在第三个维度,我们须认识到某种感伤性(心、情感,一切在此有其位置同时又具有其危险性的东西)。第一个维度的面纱是意志,它使得我们从善与恶这两方面——要追求的和要避免的——看一切。第二个维度的面纱是真理,我们可以通过理性和意志明白真理。第三个维度的面纱比较难描述;在这里它与火这一象征有关。艾克哈特大师称之为“存在的面纱”(*velamen entis*),整个存在的面纱。

存在:我想用宗教史上的一个例子来说明我们眼下在讨论的问题:基督教与佛教之间的历史误会源于以下

这个事实，即从一种自我说（*ātmavāda*）的立场看——也即从这样一种观点看：在人之中存在一种不变的实体，一种不变的存在核心，一个"灵魂"——一个人不可能理解无我（*anātman*）说的追随者（*anātmavādin*）。在自我与无我之间，一个人在理论层面不可能调和，因为一方面是存在的实体化，以存在的终极者为最高层面的实在，而另一方面是坚信实在的实体化根本不可能，它把空、涅槃作为最高层面的实在，这二个方面的观点相互矛盾，不可能用一个共同标准统一起来。但在思想史上有某些桥梁，双方都没有拒绝进入对话。同样，在基督教传统中（在犹太教和伊斯兰教传统中也是），人们可以发现有些著作者坚持存在和实在并非同一。

艾克哈特大师将这第三种面纱与上面提到过的《罗马书》第8章第18节相联系。艾克哈特谈到"荣耀"（拉丁文 *gloria*，希腊文 *doxa*）——也就是终极生命的光辉。启示移去了一切遮蔽，扯掉了所有掩盖荣耀的东西：善的面纱、真的面纱，还有存在本身的面纱。这一过程"在我们之内"发生。正如艾克哈特在谈到《圣经》上的这节经文的拉丁文本时所强调的，因为"灵魂的本性远离这个尘世，灵魂的本性存在于另一个世界，那个世界超乎灵魂的能力之所及，超乎理智和意志之所及……但灵魂的本性绝不会受到宇宙万物以及惟独没有任何遮蔽的上帝的侵扰"（LW Ⅳ，11，2）。

我们不是在这里讨论思想教条。我们必须理解艾克

哈特从他的独特观点说出的东西；这也已由印度传统中的许多佛教宗派在它们更为广大的背景中——各个宗派分别以它们自己的语言——说过，已由不同时代的一些神秘主义支流说过。它主要是这一洞见，即实在是不能分解的，因而一个独立的自我意识不代表实在的秩序。概括为一句简单的话，可以参考印度教的说法说：梵是如此纯粹的意识，以至它甚至不是对某物的意识。梵甚至意识不到它本身；因此，梵不知道它是梵。梵不知道任何事物！在另一方面，大自在天（*Îshvara*）知道它是梵——而且由于知道它，它就是梵。

城邦：承接前面的排比用语，一个人可以说："我是自我（*ātman*），我是城邦（*polis*），我是火，我是巴克提（*bhakti*）。"巴克提即奉献和爱。城邦意指城市、部落、共同体、政治团体。我们不是在谈论由于高尚的精神目标和理想而产生的共同体，而是在谈论部落，谈论自然的共同体，其之所以是自然的，是因为其成员生活在彼此的邻里情谊中，是因为他们彼此认识，是因为他们一道投入战斗，在某种意义上有血亲关系。电话和电视只是真实的邻里关系的替代品。我不是在一种种族主义的意义，而是在一种真实的、现实的、实实在在的、政治的、公共的意义上（与某些乌托邦式的社会相反）说这话的。人不仅生活在一个共同体中，不仅属于一个特定的社会；人就是共同体，就是城邦。

关于这一象征的西方传统，一个人会完全误解希腊文“城邦”(*polis*)一词，如果把它看做是一种纯粹技术性的东西，是一种仅仅为了评价人们的行为规则而形成的民主制。城邦是“麦索考斯姆”(*mesocosm*)，是微观世界与宏观世界彼此相遇的地方。城邦若没有庙宇、没有诸神、没有垂直维度是不可想象的。所有这些都是它的部分，就如水是一个游泳池的部分。除了在城邦中，在政治生活中，一个人还能在别的什么地方完善自我、获得满足、使其人格的全部可能性得以发挥吗？一个人能在别的什么地方神化、受治疗和得救吗？（政治生活在这一意义上当然不只是在议会上玩弄法律。）人的完满只有在与诸神、邻人、事物、动物——与一切创造物相契合时，也即构成一个城邦时，才会成为现实。若没有上面的一切，一个城邦、一个城市(*civitas*)就绝不能向人提供这样的完满。

在基督教传统中，是奥古斯丁通过区分上帝之城(*civitas Dei*)和地上之城(*civitas terrena*)打破了城邦的丰富含义——主要是为了帮助他那个时代的人挽救政治生活。为什么呢？奥古斯丁生活在一个希腊理想和罗马理想瓦解的时代。城邦这一自然共同体实际上被打破了。大多数人无法在城市中、在政治生活中实现使自身变得完美的理想。旧神被驱逐了，他们的圣物也被毁损。在奥古斯丁的时代，旧神的信徒已受到迫害。基督教的上帝被君士坦丁(Constantine)出于政治动机而

引进来了——一个太容易批评的事实，对后来的基督教来说，它同它带来的诸多结果一样可怕。但旧的罗马帝国政治秩序尽管处于衰落之中，却是那时唯一可想象的秩序。

奥古斯丁主张天堂与尘世的统一，并想挽救人类生活的统一，而人类生活的统一是在城邦中臻达完美的。但他很明白——从我们的后启蒙观点看却很难理解——人要在单个城邦中得救是一个无法实现的梦想，存在太多的奴隶、妇女、儿童——太多这样的人，他们没能参与这一完善过程，参与这一神化过程，如在城邦中本来应发生的那样。于是奥古斯丁打开了一扇窗，向人们呈现了一个属神的城(不仅仅是某个含糊的、不管以何种方式人人都相信的天堂)，告诉他们：既然人们不可能在这里领悟人生并付诸实践，他们就把这上帝之城看做真正的城邦，看做另一个机会吧。这作为一个教牧主题是一个了不起的思想，但从历史的观点来说，它是天堂与尘世的二分的开始，这种二分从此成为基督教的特征。或许今天有可能促成这两个极端之间的某种调和。这事实上是基督徒所要担负的主要责任之一。

自我：我是共同体。个人若不成为除了这一个体的、单独的私我之外的什么东西，就不能实现其生命，实现其存在。个人不能只关心控制其躯体、装饰其灵魂，与一个你建立良好关系。人的富裕远不止这些。我不只是个

体。这是自我(*ātman*)一词所表明的。该词实际上是不可翻译的。通常的对应词“自我”(self)既使人明白又使人误解。我是自我(*ātman*)这一事实，或者更确切地说自我(*ātman*)也是我所是这一事实，构成了对存在之第三维度的发现。然而，这第三个维度不可能是理性的发现。自我必须启示它自身，因为在它里面一切都合一了。一个人应当到处跟随这个自我，追踪它，既然人是通过它来认识事物的。

我想参考当今我们大多数人生活于其中的科学技术世界，简略地描述一下找到自我所需要的基本经验。13世纪的中国人就已比较清楚地看到了类似的东西，公元前6世纪的《奥义书》也向我们暗示了它。我们也开始意识到它的结论：要精通所有领域的知识，这在理论上是不可能的。我不可能知道一切，我知道得越多，我就越知道我不知道。这样，就出现了知识的膨胀。这与我们的人口爆炸同样糟糕。当今文献是如此浩瀚而繁杂，以至没有谁能什么都读，甚至其专业领域内的也不能读遍。我依靠的是某一类文献的摘录。但当我尽力试图知道一切(在量的意义上)时，我怎样才能理解事物呢？我除了理解这个方面或那个方面之外还能做别的吗？于是我开始明白，纵然我知道一切，这种知识也不会给我以真正的理解。

这是赫拉克利特反对毕达哥拉斯信徒的理由。印度传统也知晓这一难题：

是如有对偶之处，则此见彼，则此嗅彼，则此尝彼，则此语彼，则此闻彼，则此思彼，则此触彼，则此知彼。然若是处一切皆化为自我矣，则当由谁而见谁，由谁而嗅谁，由谁而尝谁，由谁而语谁，由谁而闻谁，由谁而思谁，由谁而知谁耶？由彼而知此一切矣，则当由谁而知彼耶？

彼性灵者，“非此也，非彼也”（*neti-neti*），非可摄持，非所摄持故也。非可毁灭，非能被毁故也，无着，非有所凝滞也。无束缚，无动摇，无损伤。

嗟乎！信由谁而知此知者耶？

《大林间奥义书》Ⅳ，5，15）

所以真正的问题是：“由谁而知此知者耶？”（《大林间奥义书》Ⅱ，4，14）。

在这一点上，所需要的是彻底扭转我们文明的方向：我们的文明或面向物的生产（技术统治[technocracy]），或面向主体的完善（人道主义）。两者都是基本的方向，在目标上是相互排斥的。在这个时代，技术统治钳制了人道主义。当获取权力成问题时，有些人能——但总只是少数人——通过技术统治相当容易地获得成功。如果这是一个控制、改变（或毁坏）这个世界的问题，那么我们眼下就可以很快动手。但个人的完美完全取决于另外一些因素。有些人达到了这一目标，别的人则没有。而这是要点所在：在生活中达到个人的完美和分享生命的完满。（在完美的四元中，我愿把人性[*humanum*]称为“人

道主义”[humanism]，它不是指一般人类学上的人之形象，如我在《人道主义和十字架》[1963]中所阐释的。)用基督教传统的话语说，我们是在讨论荣耀(*gloria*)、外在的显现(*exousia*)和光辉(*doxa*)，也即实在者的荣耀、光辉。生活是为了什么？是什么使得我们不仅活动而且存在？

在这里我们论及共同体性质的而非个体性质的一个基本方向：个体是否幸福可能是一个个体问题。但我们的文明的优先性指向幸福还是指向权力，这只有共同体能决定。这是第三个维度，在这里我们开始洞悟：为了让存在存在，我们必须让它存在。我们必须在存在一词的双重含义上让存在存在。毕竟，我们发现，我的思想、我的意志或我的自我一介人，存在的自我的纯洁性就要受玷污。

在此，奥古斯丁所作的划分的破坏性就变得很明显了：我的拯救，我的健康——也即我作为一个人的实现——不再是在此时此地发生，在当下的存在中发生，而是发生在上帝(不是人)之城中那一切皆终结之后的王国里。因为一个人实际上丧失了以下这一请求的合法性："行在地上，如同行在天上"(《马太福音》6:10)。

火与巴克提：在这里，火这一象征如人类许多传统所认为的那样，是很重要的。火吞噬一切，狂暴激烈，摧毁一切。它将万物化为灰烬，随风飘散。火只有在有物可燃的

时候才是火。通过成为火，此物灭亡而使火成为可能。火以使它能存活之物为能源。它不像土。在印度教中，火(*agni*)是自毁者，是自给生命力者，这种力量只有在自我牺牲中才会实现。在佛教中，涅槃从字面解释，就是火的熄灭。当蜡烛再也流不出什么时，一切都燃尽了，火焰就自动熄灭。毕竟，火焰不外是尚未变成火的蜡。

基督教传统讲到两本书，生命之书(《圣经》，是圣人阅读的，要求有一定量的预备性知识)和自然之书(是人人都可阅读的)。奥古斯丁说《圣经》是高级的，只面向少数人；自然之书是给每个人，甚至是——按字面翻译过来——给"白痴"(*idiotes*，字面上意指"外行"、"没有受过教育的大众")看的。前者只有学者能阅读，但世界和自然，就连缺乏某种特定知识和经验的人也能阅读。奥古斯丁说："让上帝之书[也即《圣经》]成为你的书，那样你就会听到[一个人"听到"这书！]；让整个世界成为你的书，那样你就会看到。"奥古斯丁知道，根据保罗，信仰来自听，而理解来自看。一个人可以"听到"书，并也许可从中为他自己探明某种意义；但一个人可以"看到"这个世界。经典的手抄本是为学者而设，但整个世界是为无知者而造。波拿文彻说，人堕落之后，"世界之书就消逝了，毁灭了。"[①]然而借着怜悯，世界万物再次成"为一部书，在其

① Bonaventure, *Hexaemeron* col. 13, n. 12 (O.o. V, 390a): "*Iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat.*"

中创造性的（*fabricatrix*）三位一体反映、呈现自身，并且这书变得明白易读。”①

这是产生于诸传统的人之智慧。它使我们从我们的后启蒙世界的种种成功中摆脱出来、转移开来，以便使我们或许能获得一种更普遍的人之经验，而又无须陷入过去三四个世纪的解释学之网。我们怎么敢与人们共处——更不用说与地球共处——如果我们是世界上唯一开化的人？我们决不能以那样方式获得相交情谊。我们得再次从头开始学会读书，这次不是读纸做的书而是读自然之书，它不仅有森林、有河流，而且有关于我们所居住的这个世界的正面图景。人人都能看到——不仅作为一本书（从前常常被人大声朗读）的一个高级“听者”，而且作为实在的一个直接目击者。这种看有一个终极的、本质的特征：看不是对已看到的东西的反思，而只是一种看，是一种天赋予人的看。它与翻看一本精美的画册不完全一样，后者也许可帮助我们回忆，但不能拿实在来代替记忆。为了看，我必须忘记我在看。否则，我只是认为我看到，我只是在想象我看到一幅美丽的风景。真正的看是没有中介的。而这是一个普遍的类推。它与某种视觉现象无任何关系；它不是认为我看到；它不是享受我所看到的；它仅仅是看到。看到的是前所未见的东西；是不被追究的、不可

① Bonaventure, *Breviloquium*, q.2, c.12(O.o. V, 230a).

见的东西——自我(*atman*)、城邦、火、巴克提。巴克提在这里的意思是“爱”,指从一个人自身中产生并消耗他自身的离心力,就像火。

如果我们不能在这些象征和图景中发现意义,那么我们会认为我们人性的一个基本部分已被排除在外了。为了发现我们自己,明白居于赋予我们的人性之深处的我们自己,我们必须真实地生活。上面所讨论的三个维度,也即完美的四元的前面三元,已表达了这一洞见。只有在人性地活着时,人才成其为人。

○ 第四个中心:气和灵

20世纪30年代,在北印度比哈尔的不合作运动期间,甘地遇到他多年不见的一位老同学。这位老同学没有穿土布,穿土布是甘地独立运动的标记,他穿的是“英国”布。两人彼此打量并很快意识到了这一情况。朋友解释说:“我得想办法活着!两个孩子,岳母……”甘地答道:“我不认为有这个必要。”说着就与他的随从走开了。非此——即彼。不得不养活许多张饥饿的嘴巴,这是艰苦的。这位朋友在政府供职;如果他们看到他与那些半裸的家伙来往,他就会丢掉工作。他得挣钱、闯荡、供养家人……甘地则有其他更重要的事,就走开了。

这是灵性生活的一个例证。一个人要冒一切风险:

“倘若你的一只手或是一只脚叫你跌倒，就砍下来丢掉”（《马太福音》18:8）；“凡要救自己生命的，必丧失生命”（《马太福音》16:25）。就像商羯罗（Shankara）所说的那样不容分说。[①]我们要么全心接受灵性生活，彻底而热情地投入其中，要么只把它看做是一种新鲜、奢侈的消费品。这种两难困境人人都会在生活中至少体验到一次。生活掌握在我们手中。我们自己造就我们的命运，尽管外在的种种力量也许会影响我们，会起作用。生活并不排除巧合和天意。身为一个作家，我可能得等待来自身外的灵感：“灵随着意思吹”（《约翰福音》3:8）。但如果圣灵没有遇上我，灵感就会与我擦肩而过，毫无助益。

第四个维度是气（呼吸、灵）、科斯摩斯（*kosmos*）、以太（*ākāsha*）、梵（*brahman*）、寂静（*tushnīm*）、无/空（*nihil*）、图利亚（*turīya*，“第四”[态]，超越醒、梦和睡之上）、神秘领域。这一维度看不见，只能猜测；有时它甚至把树劈开，挟带着一股非凡的力量。这里没有任何面纱，因为没有什么好隐藏。因为只有无：它是无且什么也不说。

我们有一种先天的经验可帮助我们描述这一维度。这就是自由的经验——不是自由这一概念或观念本身，而是经验。当然自由在这里不是指能够在超市里对两种茶叶作挑选。当生活只在于对给出的东西作选择时，我

① Shankara, *Vivekachudamani*, 21, 79, 164, 299, 508, etc.

们并不是真正地活着。我们只有在一再冒生命危险时，在允许生命生活时，才活着。

如果我们不能以一种自然的方式成功地这样做，社会中的大胆者和年轻一代就会以他们自己的方式告诉我们，生命要通过冒生命危险而活。但也有疯狂的驾车者，有吸毒者，有这样一些人，他们做着某种由于置其生命于危险之境而至少让他们有活着的感觉的事。当一个社会中的许多敏感者只能借助这样一些可怕的事来体验生命时，这证明我们由于恐惧，由于对种种保证的需要，由于防护，根本没有在生活。我把那些活动看做对生命的一种误用，而非否定。如果我们不在言行和信念上通过生命本身真实地活着，如果我们只拿安全、舒适、没有危险的东西做实验，那么我们并没有在活着。没有活过的生命借死亡向人报复。生命要活，而受压抑的生命会寻求死亡。我们这个世纪的诸多悲剧性事件——出自一个有秩序而安全的现代文明——已引发现代战争，对我们应是一个警告。

对生命的体验和对我们实际状况的体验合为一体——而且它们甚至属于知识范围。这一看法当然与笛卡尔哲学相悖，笛卡尔哲学对确定性的关心已诱使我们（在我们的同意下）产生了一种确定性和安全情结。波拿文彻，托马斯·阿奎那的一个同时代人，尖刻地指出：“对于这样的理论，即认为某种科学其确定性越大，就越具有

价值(高贵)，一个人只得说这种科学不包含任何真理。"①而天才奥古斯丁早在笛卡尔的"我思故我在"之前就有一个说法："即使[我是]错误的，我[仍]存在(《上帝之城》XI，26)。

无/空：我们须探得更深。真实的生命经验含有对偶然性的体验，也即触(*tangere*)到虚无。大法官狄奥尼索斯说："如果有人在看到上帝时知道他所看到的，那他没有真正看到上帝。"②克什米尔的湿婆教派有一句经文说："最大的秘密是没有秘密。"③ 庞蒂修斯(Ponticus)说："达到无限无知的人有福了。"④ 无知(*agnosia*，*ignorantia*)——然而它又必须是无限的！

但我也是这个：梵(梵甚至不知道它是梵)；以太；空(与科学上所说的空几乎毫无关系)；风；呼吸。它表明，当我们把私我限于我们的渺小人格，限于共同体，或限于我们的社会关系时，我们对自己只有少许敬意。我们最需要的是确信我们的尊严。"首先要尊重你自己。"《毕达

---

① Bonaventure, *Sententiarum* Ⅲ, d. 23, a. 1, q. 4, ad 5 (O. o. Ⅲ, 482): "*Ad illud quod obicitur, quod quanto scientia nobilior est, tanto certior, dicendum quod illud non habet veritatem.*"

② Dionysius, *Epist.* 1(*Caio monacho*). PG 3:1065a. 传统的翻译是："*Et si quis, viso Deo, cognovit id quod vidit, nequaquam ipsum vidit.*

③ 参看本书第一章。

④ 参看本书第一章。

哥拉斯的黄金诗行》(8)如是说。[1] 我们缺乏对自身无限性的体验;我们没有足够的自信;我们缺乏这样的意识,即我们不只是宇宙中的一个微小片断——如果仅仅以量的观点看待宇宙,那将是荒谬可笑的。不,用一个古老的隐喻说,我们是整个实在的一面镜子。这是一面非常特别的镜子,在这面镜子里实在熠熠发光,致使种种差异都消失了。在它里面什么也看不到,除了古人所称的小宇宙。但同时这小宇宙也包含了整个大宇宙,小宇宙和大宇宙本质上合为一体。

寂静:在这里,"默观"一词是合适的,它与诸如"深思熟虑"、"反思"或"理论"之类的词几乎毫无关系。默观不是实践和理论的综合,而是实践和理论所以产生的基础。默观既有理智方面,也有实践方面;思考导致一定的清晰,实践导致事件的一定改变。默观不是两者的混合;也不是两者的综合,它是一种基本态度,在它那里知识和行动还没有分离开来。过去人们常说:行动跟随存在(*Operari sequitur esse*)。后来,人们倒过来看:存在跟随行动(*Esse sequitur operari*)。虽然行动和知识可以被区分为两个不同概念,但我们只有在行动和知识不分离时

---

[1] *Pantôn de malista aischuneo sauton*. 也可译作"荣耀你自己",如果"荣耀"像 *aischunē* 那样既有谦虚(羞耻)的意思也有荣耀的意思的话。

才存在。这无疑是真实的、属人的经验。[1]默观的生活既非纯粹的冥想，也非纯粹的行动；事实上，它是一个人所赖以反思的行动和一个人所赖以行动的冥想，是没有分裂的生命。它的名字是智慧。

我们在这里必须强调，人不是孤立的存在，各种外在的关系作为一种补充的东西堆在他上面。那样的话这些关系就仅仅是附和的。相反，人是由关系的总和构成的，那些关系天然塑就整体的人。也许可以再次强调，当今的主导文明的人类学思想对人类的定义实在太狭隘了。当动物仅仅被看做机器（如西方人实际上已跟随笛卡尔所做的）时，在现代人看来，依从亚里士多德的“人是理性动物（*animal rationale*）”这一定义，人类就成了一种“理性的机器”。这样一种观点对我们的“四元”没有什么用处。

我们讨论的生存论核心就是：行动、理解和爱之间的相互关联是圆满的，无所遗缺。因此，可以给第四个维度选择“寂静”（*tūshnīm*）一词，以统摄四元。其他传统已选择了如 *sigē*，*silentium*，*sosiego*，*Abgeschiedenheit* 等词。这种寂静不是指思想的寂静，思想的寂静是瑜伽（*yoga*）；不是指行动的寂静，行动的寂静不是属人的；不是指心灵的寂静，心灵的寂静是致命的。

事实上，这种寂静是中国古人所称的“无为”；庄子把

[1] 参见 R. Panikkar, *El concepto de naturaleza*, 2nd ed. (Madrid: C.S.I.C., 1972)，尤其 pp. 197—232.

它描述为一种“无为”,这种“无为”是一切实际行动必要的先决条件:“以无为为常”(《庄子·天道》)。《道德经》说:“圣人处无为之事,行不言之教”(第2章——主要是因为这种无为也是人的一部分。基督教的圣母论会称之为“丰盛的恩典”——就如马利亚从天使那里听说的(《路加福音》1:28)。在许多人身上,自然的、文化的和恩典的诸要素处于充分的和谐与统一之中。里头没有什么人为的或矫揉造作的东西。不过,它不只是被动性,不是寂静主义,因为它是人的尊严的一部分,人受托将宇宙引向完美。也许可称之为宇宙的节律,它进入和穿透我们,我们既适应它又改变它。存在的节律不是预定的;和谐是创造性的,同时又必须被创造。

神秘:如果第一个中心构成道德领域,第二个中心构成心理领域,第三个中心构成本体领域,那么我们在这里得论及神秘主义。但必须小心对待“神秘”一词,因为存在着将它先转变成“迷雾”(雾)、然后转变成“派别”(分裂)的危险。那不是件好事,然而这种危险不可避免。这世界上最高尚、最高贵的事物首先是那些结果可能会十分糟糕而且会变质的事物。而真正的神秘主义是这种和谐的“不知”的一部分,是这种内在和平的一部分,是这种遏制不住的喜乐的一部分,但它却很容易转变成犬儒主义、淡漠、无人性及其他东西。

“神秘”一词可能意味着什么?在这里也许可运用

“第三只眼”的比喻。自柏拉图起，希腊传统就说整个实在可以借助经验的东西和通过视、触、味、嗅、听五种感官知道。感官知觉(*aisthêsis*)——实指“感性”——是一种属人的特征，并且对一切精神活动不可缺少。如果被忽视，它就会产生消极后果。感性不只是本质上属人的；它也是实在的一个本质要素。美存在于感性中，存在于审美中。科斯摩斯既有珍宝的意思，也有世界的意思。基督教的希腊传统(接近于前基督教哲学)说上帝的第一个属性是美。

如果一个人丧失了感性，他也就灭亡了。但一个人必须以智力、以奴斯(*nous*)、以理性、以推理、以我们理智上的知觉(它们都不能脱离感性)穿透感性——而不仅仅是辅助它。如果这种穿透是成功的，那么我们就能发展我们的感性、我们的意志和我们的推理。人是一种感性的同时也是理性的存在物。我们不可忽视人的理智维度；如果我们除去这个维度，我们就不再是人。理性有其权利，对理性的权利提出质疑将是自杀性的。

不过，似乎在有些文化中人的形象和实在的概念已被还原为这两个维度，这是一切技术统治的文明所固有的重大危险。各个时代的人，甚至在那些非常二元化地思考问题的文化之中的人都提醒我们，还有一只第三眼，它向我们展示了实在的第三个方面。与柏拉图一样，我们可把第一个维度称为感性(*ta aisthêta*)，第二个维度称为理性(*ta noêta*)，第三个维度称为神秘(*ta mystika*)。

我们有一个第三"器官"帮助我们与实在接触,就如其他感觉器官。感官与实在的物质维度和时空维度相应。智性、奴斯与实在的理智维度(与物质维度一样真实)相应。譬如,当我们说"正义"和"真理"时,那是含有某种特定的意义的,含有一种创造性的、由实在创造的力量。但尚有这第三种另外的感官,指示实在的另一不可见的维度。那就是神秘维度,是不可称谓者,无以名之,强字之曰"无"。

这第三个维度与第二个维度的关系类似于第二个维度与第一个维度的关系。人没有只与感官相连的认知;它总是多少与智性或意识有所连。同样,一个人没有无须第三维度参与的理智认知。这第三个维度以这样一种方式起作用,以至它使得我们可"感知"理智的洞见;可"看到""还有"智性所不能传达给我们的东西。人凭智性可洞察到的实在,即使是最小的存在片断,都是无限深奥的。同样,一个人凭智性可洞察到的实在也可能不像人们所假定的那样。这意味着,无限与自由都是人的两种基本经验,它们以理性为先决条件,同时又超越理性。

我们朝向实在的三种"器官"、窗口、感知潜能是彼此相连,不可分离的。当我思考时,我的头脑在参与。当我感知时,我的理智意识也在参与。同样,这第三"器官"也总是在参与。实在不能被还原为两个维度。深化其他两个维度是这第三"器官"的任务。它的本性以这样一种方式穿透它们,以至于这第三器官本身保持不可见、不可称

谓、不被察觉。无论何时人们试图将神秘主义变成一个特殊领域，脱离生命的其他维度，神秘主义就声名狼藉，而且理当如此。

假设无须涉及其他两个维度也能谈论这第三个维度，这是矛盾的。一个人一想象这第三只眼、至高者的这种启示、心灵的这一特殊位置可以保持独立，可以独立于感官和智性之外，通常宗教意义上的堕落就开始了。只有向实在与感官相连的、物质的维度以及理智的维度敞开，我们才会体验到仅仅这些是不够的。由此，或慢或快，我们认识到这第三维度。但同时，我们不能反驳以下这个事实，即世界上的（尤其是）那些自称“发达”的民族总的来说在灵性上是不发达的，并在文化上患有第三器官萎缩症。

在修道院头几年的神秘生活中，阿维拉的特蕾莎矫正了她的身为神秘主义者的骄傲。当时要选举一位新的院长——那时候修道院中还存在某种民主制。在灵性狂喜状态中，特蕾莎听到一个超自然的声音，向她保证，她成为院长是上帝的意志。于是她暗自笑别人，那些小政客，她们甚至在修道院忙着发动和筹划某种“选举运动”。选举来临了，特蕾莎没有选上。她沮丧地走向耶稣受难像，抱怨不顾她与神的亲密连结而降临的厄运。特蕾莎很聪明，不至于期望某种特别的启示。然而，在哭泣中她突然可以非常清楚地听到回答：“哎，特蕾莎，我当然想要你做院长，可是修女们不要！”与修女们的意志相悖的神

秘主义是不可能的。上帝想要一件事，而修女们不想要。光有神秘主义不管用。

没有理智的神秘是幽灵，没有感性的神秘是非人的。然而同样，没有理智和神秘的感性是残缺的和平庸的。思想本身，若没有使其得以产生和使理解得以可能的基础，就只是理智暴力的武器。三者本质上是统一的。

但有一个区别：感性是可以培养的。为此一个人需要训练，甚至需要苦行。理智也是可以培养的，尽管其训练要精微得多。虽然意志是不能控制的——否则它就不是意志了——但它不仅仅依赖于它自身。因此自由不仅仅是意志问题。一个人得用一种非常温和的方式磨炼意志。理智不能强迫，但可以训练。真正的训练不是军事训练。

至于神秘，情况甚至更为微妙：它也须培养。与感性和理智形成对照的是，它不能强迫或训练；那不是训练的问题，也不是意志的问题。首先，正是向往涅槃的渴望是臻达涅槃的重大障碍。求圣洁的意志导致虚伪和骄傲。想要成为一个灵性的人，以便多一点平和，少一点烦恼，有一个好的心情，或为了别的什么，这些愿望恰恰导致挫折。这种主张最终导致我们现代流行的压抑症。压抑就是意味着存在对抗一种“压力”的另一种压力。压抑是意志的毛病：我目标甚高，而事与愿违——于是我感到受挫。

神秘是不能训练或培养的。然而它是可以爱的。我

们听从它的召唤。一个人不可能在命令下爱。爱是创造性的，实实在在的，没有理由（*sunder Warumbe* [艾克哈特]）。只有心灵的纯净能给我们安排一个位置，在那里，这一宁静、不可见的第三维度补全另外两个维度。那就完全了。它意味着“作为原始存在物的意志”并没有最后决定权。通向灵性的路最终不是路。但是，单单信仰还不能令我们满足，这只因为我们还必须运用我们的智性和感官。我们不能寄希望于这一事实，即一切都是恩典，是神的礼物，我们只接受。即使一切都是恩典，这个过程也得一再从头开始——而且决不能脱离我们。在我们的有生之年，我们永远看不到这个过程的终结。新的纯真是一种永远自我更新的纯真。

科斯摩斯（*Kosmos*）　在这里，我们须谈谈自由：自由与选择的自由几乎毫不相关。选择仅仅意味着决断——也即划分A与B——因而是把实在切开。自由不会导致分割。所罗门（Solomon）在宣布他那著名的裁决时是知道这一点的。没有半个孩子；母亲不会答应把孩子对半劈开，纵使法官可能不把孩子判给她（《列王纪上》3:16—28）。有人说“选择就是失去”，或者为决断而失眠，或者失去没选的那部分。但这种失去或痛苦，不是自由的含意。

我如何体验自由？我在自由中体验到什么？首先，我必须体验到我摆脱了恐惧，这是先决条件：摆脱对生、

死、成、败、爱、蔑视、痛苦、真理、自我的恐惧。恐惧必须荡然无存。它之所以不存在，不是由于周围不再有任何可怕的对象——倘若是这样那也还有对虚无的恐惧，而是由于原来会产生恐惧的主体不再存在了。并非不再有幽灵，不再有任何威胁性的强权人物或别的什么，相反，是我那原来会产生恐惧的核心不再存在了。

可以理解，只要人不是自由的，只要还有私我，完全没有恐惧就是不可能的。只要私我存在，恐惧甚至可能是有益的。没有一定量的恐惧，人类生活将陷入混乱。所以，我们不是说所有恐惧都是可鄙的，我们只是说所有恐惧都令自由窒息。

其次，当我摆脱恐惧，并且在此意义上摆脱压抑时，我就摆脱了种种限制。这不是说我摆脱了属于我的人格本性的一部分的种种界限或参数。这些恰恰规定了我，并使我能够拥抱实在。（这一点可能与所有个人主义相反，后者误认为自由就是无限制。）相反，自由是一个深沉得多的生存维度，是最终不能限制我做什么和我是什么的一个维度。在这一意义上的自由，不是关于我父母和我祖父母的染色体的问题，不是关于文化和语言的问题，不是关于社会关系和其他环境的问题。相反，自由是我体验（形而上学地说）虚无（它是一种没有内容的经验，具体说是对一种虚无的体验）的地方。这种经验无法描述，只能流露。它表示以下这一事实，即我的生命不是活着就成的，此世的生命不依赖于高速公路方向、商务订单和

其他外在的东西。相反，它依赖于虚无。由于这样一种经验，我必定不会去自杀；自杀就证明我是受束缚的，我依附于外在的东西，意欲摆脱。自由无需释放。

自由是对无限的体验，是对这样一个事实的体验，即无人曾是我现在所是。起初是对我的唯一性的体验。在我之内有某种东西，它使我遗忘，使我可能会忌妒我想享受、我想拥有的事、物和人。它是在我之内的某种东西，而我试图用这种忌妒，这种贪婪或这种爱把它遮蔽起来。并且这种东西是唯一的、不可转移的。而这个我，用悖论的话来说，被交托于我。我是实在的那个中心点，在这一特定情况下，实在不是由别的人而正是由我决定的。这一生命的严肃性、对这种自由的体验在于这样一个事实，即某种东西被交托给了我，它是不可替代的，而这个东西就是我。整个宇宙存在着，而我也存在着（伴随着时刻可能会不再存在的可能性）——当那个我掌握着这个我时。

我们正在谈论的内容可以用目前已不流行的地狱信念予以说明。地狱信念的严肃性在于它是这样一种经验，即一方面，在我之内有某种东西要生长，要存在，而另一方面，这种东西又会在某种流产过程中失去。我不是一个可以调换的备用零件。如果我不扮演我所是者，没有谁会扮演。在这里没有谁能帮助我摆脱困境，没有谁能替代我，因为这不是做某项工作的问题，不是拥有某个功能的问题。它是存在问题，不是拥有的问题。问题在

于,在我之内的某种东西是终极的并且是不可逆转的,是约伯讲过的那往而不返之路(《约伯记》16:22)。这是自由的经验,是人类的至高之善。

托马斯·阿奎那说:“罪人,就他们是罪人来说,并不存在”(《神学大全》Ⅰ, q.20, a.2, ad.4),“某种可以生而享有永生的东西未曾出生。”在它所在的地方总有一个洞。它不是五分钟或某段有限时间的问题;将再也不会有任何我存在。我已失去我的我,失去我的实在。那就是地狱。这样,我们就理解了诗人但丁的基督教传统:“正义感动了我的创造主:我是神智、神爱的作品(《神曲·地狱篇》Ⅲ,5—6)。”地狱是神的公义之作。

它意味着我是唯一的、不可替代的,不是另外某个模型的复制品。它也意味着我不应效仿任何人。这不是说我特别重要或者将在宇宙中长生,如地狱观念可能暗示的。我曾安慰过一位痛苦的女士,这位女士害怕地狱,我就此告诉她,这种永恒(指地狱)甚至持续不了一分钟。永恒没有持续性。

寻求灵性的路不是路,如阿毗那代笈多(Abhinavagupta,“方便非方便”[*upayānupaya*])和十字的约翰所说:“在山顶没有路……在山顶:一无所有。”这是一个悖论:进人真正的灵性就是体验一种尚未被创造的实在,它不依赖于一种现成的人之形象或一种先验的世界观;毋宁说,它是对刚刚被我们重新创造的实在的体验。既然无路无途,我们就没有失去它的恐惧,没有

迷失的恐惧。关键是要在我们之内唤起一种真正的生命力，也就是我在上面试图要表明的。只有当我们抵达这一纵深层次时，在那里我们是真正地无依无靠，在那里核心的实在以对恩典的体验或对内心状况的体验之形式向我们展示，在那里这个我仅仅是一个接受者；只有在那时，我们（富有悖论意味地）才体验到那使我们摆脱所有恐惧和妄自尊大感的自由。于是我们体验到我们生命的唯一性，我们的生命每一个都与众不同地反映着整个宇宙。

这是人的奥秘，是四元，它一方面反映在我们每一个人身上，另一方面又让我们借助它的镜子效应保持自身。

上述内容图示如下：

Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ	Ⅳ
土	水	火	气
躯体	灵魂	城邦	科斯摩斯
个体	我	自我	梵
业	智	巴克提	寂静
善	真	存在	空/无
醒	梦	睡	寂静
道德	心理	本体	神秘

○ 关于“完美的四元”的问与答

问：《圣经》上说圣灵随其意而行（《约翰福音》3:8）。由此可

知，圣灵不由人支配。因此，人所能理解的一切都是有面纱遮掩的、不完全的。另外，保罗说："我们如今对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了"（《哥林多前书》13:12）。那么，你如何能说撕开这三种面纱呢？这种关于宗教道路的知识、关于"完美的四元"的知识，如何能免于这些最终掩蔽了真正道路的面纱之遮蔽呢？《约翰福音》第14章第6节"我是道路、真理、生命"这一陈述似乎表明道路是隐匿的。你如何看待一个相信这一陈述的人？

答：我们只是相信一个陈述，这一事实并不能使我们成为基督徒。如果我相信耶稣复活而不参与这一复活过程，那么我的信仰就只是理论上的。我们"作为复活之子，是上帝的子女"，基督如是说（《路加福音》20:36）。有关基督的诸奥秘也是我们的奥秘。如果我们不参与其中，我们就不会享受到它们的果实。信仰不是一个思想过程，不只是对事实的假设。相反，信仰意味着在生存论上参与耶稣基督的命运，参与他的经验和实在。如果他复活了，那么我也复活了——或者我在复活途中（参见《罗马书》6:8）。如果他是真理，那么我也将通过与他同一而成为真理（参见《约翰福音》6:58；《腓立比书》1:21；《哥林多后书》5:15；等）。

基督徒尤其能够表达意见并从中获得力量，因为耶稣向我们表明这可以是真实的。耶稣的死和复活的奥秘不是只发生在耶稣身上的例外之事。他死去，使得我们可以活着。他复活，使得我们可以复活。他是真理，使得我们可以说他所说过的。否则，我们只是以拥有一位伟

大的领袖自傲而已。那不是拯救的信仰。信仰总是亲身参与，而绝不是魔术。要回应有关信仰的神学问题，我得涉及我的其他作品。我只想以一种哲学的方式说，“我是真理”这一生存论上的陈述不同于“基督是真理”这一纯粹客观的陈述，因为在后一种情况，主体不再是基督而是我对他的理解。道路这一象征选得很恰当：在途中(才)有面纱。但启示意味着揭去了每一道面纱(信仰是永生的开始[*inchoatio vitae aeternae*])。

问：你有关“完美的四元”的说法如何与基督教的三位一体教义相联系？三位一体教义不是明确强调上帝是绝对的，因而基督教作为一个宗教也是这样？你的陈述在描述譬如父与子和灵的关系、上帝与人和世界的关系时结果不是回避了明确的基督教教义吗？三位一体能否转化为一种创世神学？你是否太多地以人类学范畴来解释一切了？或者我们能否谈论某种普世的三位一体教义，断言这些明确的基督教教义是狭隘的并希望超越它们？

答：事实上，我们眼下所谈论的内容具有意义深远的后果，不可等闲视之。也许我在此可承认自己是一个正统的(与异教的或地方主义的相对)基督徒，正统的基督徒主要是因基督的所作所为而得享自由的(见《加拉太书》5:1,13;《罗马书》8:21;《哥林多后书》3:17,等)。

在此书中我仅涉及人类学，在其他书中有涉及神学的。我并不认为神学和人类学是相同的，尽管两者是合为一体的。有关上帝的任何学说都一定是人类学，因为

它们也涉及人类（*anthrôpos*）如何接受、理解和实践神学。事实上，我对三位一体的重要性是如此确信，以至它成了我之所以不称自己为一神论者——也不是三神论者——的原因。我只想强调一个方面：三位一体不是上帝所独有的。整个实在都是三位一体的。

在当今神学中有"内在的三位一体"这一说法，指的是三个神圣位格圣父、圣子和圣灵之间的内在关系。但还有一种"经济的三位一体"神学——这也是由教父们开启的第一个神学传统所阐述的东西。"经济"是指上帝在创造中的拯救活动。经济的三位一体，其意思是说，上帝创造的一切都反映着三位一体的上帝的形象，而且整个三位一体都参与创造过程。这是一种古典的神学模式。用托马斯·阿奎那的话说："圣父生圣子这一行动（非三位一体的行动）与圣父创造世界是同一个行动"。[①]

除了内在的和经济的三位一体，我可以再迈出一步，说到激进的三位一体。后者的意思是，就我们对"上帝"或"人"的指称总是完全抽象的而言，整个实在都是三位一体的。若不记得上帝的所作所为，我就不能谈论上帝。上帝的本性与上帝的作为是分不开的，因此，上帝的所作所为是上帝本性的一部分。上帝、人和世界只是三个抽

---

① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ⅰ, q. 34, a. 3；另参看Ⅰ, q. 37, a. 2, ad 3："*Sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, ... ita diligit se et omnem creaturam Spiritus Sancto.*"

象概念。没有人就没有上帝，没有世界就没有人，没有上帝就没有世界。当我们在生存论上说话并且与实在相一致时，这三者是统一的。所有真实的东西都与上帝相关联，与人相关联，与科斯摩斯相关联。没有什么不与物质、人或上帝相关联。最终，这些应是我们的三个方面。所以，神无处不在，物质和人也无处不在。

一种真实的实在观在于在每一个存在物和每一个微小片断中发现神、物质和人。我称之为宇宙—神—人洞见(the *cosmotheandric* or the *anthropocosmic insight*)。这样，三位一体就成了普世运动的起点，也即各不相同的诸宗教传统相遇和互益的起点。

简要回答关于创世的问题，我认为我作为一名基督徒有资格说，创世故事的开头部分(《创世记》1:1)须通过《约翰福音》第1章第3节"一切都是借着他[基督]形成的"来解释。

问：这是否意味着，神秘的三种面纱不仅需要依据有关耶稣的教义而且需依据整个基督教教义系统来解释？

答："不要把珍宝贮藏在飞蛾、虫子或小偷能毁损到的地方。"登山宝训如是说(《马太福音》6:19)。

概括地说，我们生命最终的尊严是智慧，而且它只活在没有什么心意、理智、意志能毁损它的地方。任何可以被遗忘的东西，任何信息汇编，都肯定不是智慧。任何可通过理智掌握、理解、处理或控制的东西都不是智慧。古

人把理解或知识与智慧区分开来(如《以赛亚书》11:3)不无道理。智慧不只是为聪明人的,任何可成为意志对象的东西无论如何也不可能包含智慧。智慧不是意志问题;它不是我们的意志所能操纵的一个对象。正是由于一个充分的而同时颇具反讽意味的理由,智慧常被描绘为一位女子。

《马太福音》上说:"我们的心在哪里,我们的珍宝也在哪里。"(《马太福音》6:21)智慧不会活在我们心中,如果我们的珍宝是历史、知识、善,因为历史是会消逝的,知识是可以学到的,善是可以想望和收集的。智慧不在可被飞蛾、虫子所毁、可被小偷偷走的地方。事实上,智慧有着如此本性,以至于我们的精神力量也不能伤它丝毫。

因此,也惟有智慧理解和贯彻这样的话:"不要为明天忧虑!"(《马太福音》6:34)一个人单凭理性是不能证明这一训谕的合理性的。事实上,理性甚至会认为这一训谕是不负责任的,那些有这样想法的人最好不要免去对明天的忧虑!

我可以提供一种辩证的回答,但那不成其为一种智慧的回答。我只能表明这样一个事实,即这一训谕既不是非理性的也不是故意的。一个人最好同时既做鸽子又做蛇!任何有眼可看、有耳可听的人都可接触和品尝这一智慧的(美味的)经验(*sapida scientia*)。

问:在你关于"完美的四元"的讨论中,你说的"城邦"(*polis*)

是什么意思？

答：我是按照我在一部意大利文著作[①]中对城邦（*polis*）所作的探讨而提出该词的。我指的是形而上政治的城邦，尽管有些人可能会认为那是不存在的。

问题在于对 *ātman* 的定义。*ātman* 确切说来并不是“自我”的意思；译作“自我”，这只是权宜的翻译。它是实在这一类东西的中心，它同时既内在又超越，是人之自我完善的象征。这一过程可能只存在于城邦之中，只存在于这一宇宙性的然而又主要是属人的共同体中，在其中即便世俗工作也有其位置，不被贬低。关键是在我们所有人心中的这个 *ātman*，它并不仅仅局限于灵魂的顶端和人的生命，它遍透一切。因此，这第三个维度的象征是火；人进入它的门径不是理智，而是爱，是顺服，等等。

问：在你关于“四元”的讨论中，你没有提到爱欲（*eros*）。它可能与“巴克提”相关，还是与“感性”相关，抑或与这二者都相关？

答：我之所以没有明确提到爱欲，是因为它在今天太平常了，几乎变成了一种微不足道的东西。事实上，爱欲就是巴克提，它遍透一切。感性也是爱欲（尽管在这方面爱欲一词须解释得更严密些）。我并不排斥爱欲，从其根源和发展来阐述巴克提这一概念时，爱欲一词可发挥其

---

① R. Panikkar, *Il "daimōn" della politica* (Bologna: EDB, 1995).

重要作用;然而,过分地把一切都与爱欲相联系,这几乎没有什么意义。

我们总是生存在具体的处境中。对一个处境中占主流的东西作出回应,这是对生活的最大忠诚,也是最合适的。有一次,一个多明我会修士告诉我:"如果你想宣讲得好,就给自己找一个敌人!"知道了要跟谁争论,你就会有力量。试想一下要是没有对手该有多困难!在这里也是这样;我不觉得有必要与反爱欲者拼命争论。不过你说得对:如果感性受基督教压抑,如果我们在精神上被阉割,那么我们为爱欲意象、性自由、解放等等辩护是有意义的。但其他人可能会担心,关注爱欲也许无助于恢复一种健康的态度。爱欲就如呼吸,我们一除去压抑,它就会回复其正常位置,它是如此地自然而然。我们需要从压抑中解放出来,但既然这一讨论涉及的是另一种不同的解放,我就没有花很多时间在我几乎认为理所当然的事情上。

爱欲是重要的。在新教和罗马天主教的教育中泛滥的那种抑制、压制和压抑确实是可怕而致命的,人们必须跟它作斗争。但有时也许最好打一种消极战,而不把一切都看得那么认真。我们在努力克服反爱欲时不应放纵爱欲。

问:我们曾谈到对孩子的创造性的剥夺,创造性是我们所有人在一定时候都想重新获得的。在孩子的成长中父母的作用是

什么，以使孩子免于我们所讨论的精神僵化？我看有三种可能性。第一种是在一个宗教环境中教育孩子。第二种是保持孩子身上固有的东西以便他或她避免今天我们成年人所面对的两难困境。第三种是把这两种都包括在内。父母是否应注意不要对孩子的成长施加太多的影响？

答：我选择第二个建议。这里有一个与此相关的小故事。

意大利的一位妇女请我为她的孩子准备首次领圣餐。她非常关心的是要让这孩子接受可能的最佳指导。我会向这孩子灌输一些自由的基督教观念。我告诉她："我放弃生自己的孩子并不是为了我可以指导他人的孩子。但如果你喜欢的话，我会教你，然后你可以自己告诉孩子。"她回答说她自己不信上帝。"但你的孩子应该相信吗？"我问，"我会指导你首次领圣餐，如果你喜欢的话，但我不会给孩子作指导。"

父母是不可缺少的。孩子知道这一点，尽管孩子也做一定的独立的事情。这不仅是文化也是自然。父母不能推卸责任。我承认到目前为止父母是太强硬、太独裁而且太具有占有欲了，结果年轻一代说"我们已受够了"，并想解除这些桎梏。当然从一定年龄开始，管教孩子就不是父母的责任了。另一方面，父母与孩子之间的联系不只是由染色体决定的。所以，父母与孩子之间的沟通也应是有反馈，有仿效的，用更加传统的话说，父母要树立榜样。在这点上，我们通过我们的生存来产生这种影

响尤其重要：一个人不能以一种方式对其配偶说话而以**另一种方式**对孩子说话。一个人必须保持一致。除此之外，再没有别的了。

第三章　哲学作为生活方式

*"无声无体则无词"*①

我不可能写我自己。首先,我不能够这样做,我甚至没有我自己的语言。其次,我很清楚:如果我不顾这一点而努力去尝试,那么我要写的我的自我就不再是我所是的自我。毕竟,我是主体而非客体。再次,写抱负和决心就跟订计划没两样。读这些东西,对朋友以及与我有私人关系的人可能感兴趣,但这种兴趣完全限于这一私人关系领域。

然而我仍然在写作。我不是在写我自己;相反,是我的自我在写。我在写的一切至少在某种程度上说是我的自我的一部分。什么都多少具有自传性质。写作中我只

---

① 这一题词间接引到斯蒂芬·乔治(Stefan George)的话:"词断之处无物";也可见诸海德格尔的评注:"Das Wesen der Sprache",载于 *Unterwegs zur Sprache*, 5th ed. (Pfullingen: Neske, 1975), pp. 159ff. 当然也可见诸《约翰福音》第1章第14节("道成了肉身",原文为"言成了肉身"——译注)和十字约翰的那首名诗。

使用我自己已掌握其意义的那些词。我在写的正是我的这一自我，并且我在写就像一个人在说一样。

我尤其关心的是让词说话，让语言发展其真正的自我。这个自我也生活在语言中(不过它不同于私我)，它独立言说并在说它不得不说的内容时揭示其自我。因此，这个自我并不和盘吐露其心；况且，事物转化成语言这一过程不是自动发生的。相反，这个自我需要我作为一个必要的中介。我成了这一揭示中的一个主动要素，并且这在很大程度上取决于我的透明度——除了我的关注及其他因素之外。

我记得我过去常常有一个理念：我写的每一段话，可能每一个句子，都将反映我的整个生命，而且成为我的个性的一种表达。谁都能在我的一个句子中认出我的生命，就如他凭着一块骨头能再现一头史前动物的全副骨骼一样。我这里关心的是一切生灵具有的象征性的相互关联性。单个词——逻各斯——就表达了整个宇宙。同样，我的每一个词都将成为我整个生命的象征。这一象征的相互关联性不是数学(或仅仅前后一致)性质的，而是具有生命的。

我为什么写作？关于这一点，我想从我多年前所做的笔记中引一个片断，那时还没有人问我这个问题：我为什么写作？我写作，不仅仅是为了表达我自己，阐明我的思想，更好地把握它们或者进一步澄清它们。就算事实如此，既然上述一切与工具层相关，那么工具又为了什

么目的呢?

嗯,我有一个更富有挑战性的目的,指导我完成某些作品,我不是为了"过有趣的生活",或者要在某些人当中"有用"。尽管很清楚,我眼下的写作是为了交出别人向我索要的手稿,但这肯定不是我最终的动力。

我写作不仅仅是为了传递信息或提供沟通。那依然是一种手段而非目的。当然,这样他人就能吸取我的观念。但为了什么目的呢?传达一个好的观念的最终目的是什么?我有一个好的观念并且将它传给另一个人,现在我们俩都有了这个观念,这并不改变这世界。或者我写作是为了改变这世界吗?我们依然在谈论一种弥赛亚式的感召吗?

如果公众观念真的能改变这世界,又如果我的确想终我一生去改变这世界,那么我就应把时间花在大众传媒上,花在宣传上。或者我或许应献身于影视业。直言不讳地说,为了改变这世界,为了拯救这宇宙(照佛教徒和基督徒的说法),一个人未必需要转变大多数人的看法。

但数量只是幻象吗?虽然两个人有好的观念是不够的,但200万人呢?这是民主的神话。30多亿人要裁军,但什么也没发生。很可能世界上绝大多数人要求裁军,但我们仍然没有裁军。裁军既不取决于诸观念的性质,也不取决于主张裁军的人之数量。

那么,我为什么要承担这一艰苦的写作训练呢?抑

或我不应该问为什么的问题，而只是随我所好？可能就是这样，几十年来我就是一直这样做的，而不问为什么。但一旦为什么的问题冒出来，我不可能也不应该压制它。

如果我只是回答说，我之所以写作，是因为写作是我生活的一部分，那是正确的但又是不全面的。那么我为什么把生活指向这一方向而非那一方向呢？

我写作不是为了影响人，甚至也不是为了涉足于一门艺术——尽管那可能更接近事实。写作对我来说是冥想——即药——也是中庸，这世界的秩序。① 写作对我来说是思想生活又是精神生存。依我之见，生命的顶峰是参与到宇宙生命之中，也就是参与到甚至我们这些凡人也受邀的宇宙的和神的交响乐之中。这不仅是一个生活的问题也是让生命存在的问题——这一生命就如一件礼物般给了我们，所以我们可以维系它、深化它。所以，写作对我来说是一种宗教性任务。我指的“宗教”是这样一种活动，我们通过它拯救、解脱、参与、美化和完善这个宇宙。我们这样做的途径是拯救、解脱、完善我们自己这些小宇宙——或者按有些人的说法是神化这些小宇宙。

写作让我并且几乎是强迫我沉思实在的奥秘。它无疑包含了思考、默观。但同时，写作意味着我不得不给这

① 这里作者在玩味“meditation”（冥想）、“medicine”（药）和“moderation”（中和、节制）这三个词的共同词源。

一实在的奥秘加添仪容、身段、美貌、神采、风姿。写作是"名色"(*nāma-rūpa*),也是阿特曼(*ātman*);它是 *morphē*,既是本质又是形式。写作包含思考,也包含对思想的塑造和开拓,洁净它们,涂之以色,熏之以香,赋之以形,直至巩固它们,付诸行动。这是一个具体化过程,在其中"词成肉身"①。(这就是我在四分之一世纪前的笔记中所说的内容。)

曾经有人问我,关于"我的个人生活与我的职业之间的关系",我会说点什么。回答这一问题,第一个困难是:划分通常所称的"个人生活"和"职业",我看没有什么意思。我不可能将我的个人生活与我的职业分离,我的职业同样是个人性的。我有理由区分作为创造性活动的"工作"和旨在谋生的"劳作"。

工作是我存在之活动,即实现我的潜能,从而使这世界及其人民——包括我自己——有一个更美好的处所。亚伯拉罕(Abraham)时代的宗教语言称之为"感召"。在这意义上的工作是实现感召我去做的事,它最终会促成我的生存之圆满。另一方面,劳作是向某个人或某件事提供才能,以换取预先备好的可用货币购得的日用品。人们常常试图同时参与这二者。

这一区分不是钻牛角尖。劳作的词形变化 *trabajo*,

① 也译作"言成了肉身",依《约翰福音》可译作"道成了肉身"。——译注

travail 等,总指向艰辛的努力、痛苦与苦难。我的自我实现不同于用我的才能去换取被疏远的目的。

同时,我也不能回答这个相当普遍、合理的问题,即关于我的"工作、思想和解决问题的模型"问题。我不觉得我的思想需要运用模型。我要批评这一以柏拉图为始作俑者的哲学观,它假定思想是依范式和模型产生的。这种思想活动至多不过是一种计算,一种总结,一种从一系列已被假设或宣称已被发现的公理出发而作的演绎。我确信,借助模型进行思考就像乘火车或汽车旅行。一个人旅行需要有轨道或公路,那么这些就限制了——如果不是控制的话——一个人的去向。当然,那样他旅行得很快,但他是在使用一条旧的路,在他之前已用过多次,这路规定了去向。

必须借助模型进行思考这一观念包含对柏拉图理念世界的信念,尽管这些理念可能被简单地称为自然律或观点。《法句经》却告诉我们:"虚空无道迹。"安东尼奥·马乔多(Antonio Machado)写道:"朝圣,没有路;朝前走的时候,你自己就在开辟道路。"思考不是当今人们所称的研究。真正的思考开拓道路。我没有把生命或实在体验为一个谜,需要解决问题的策略。我的宇宙论[*sic*]不同。我既不把实在视为对象(拉丁文 *objectum*,意指"被投向我的东西"[或者"我投出的东西"])也不把它视为问题(希腊文 *pro - ballô*,其意也指"被投向我的东西"[或者"我投出的东西"])。我说的宇宙论不是指关于宇宙的

学说，而是指对于宇宙向我言说（*kosmos legein*）这一经验的意识。

另外，我难以有依有据地看出“我的工作如何影响他人”。我说话可信，因为我也许很容易给出一个令人信服的答复。这一答复可能也并非完全不真，但它可能是由我的东方气质造成的，我的东方气质本能地让我给出的那种答复，只令这样的提问者满足，他们主观地而非依客观规律提问。在这方面，我可以说，我的许多观念业已进入当代实在观的主流，我几十年前提出的许多观念现在已经成为普遍被接受的、与我个人无关的真理，成为自明的观念。我可以提及宗教间对话领域作为其中一个实例。

为简洁起见，应允许我作一比较，对此我自负责任而无需拉其他人一起承担。我知道许多神学家热衷于改革教会或教宗，尤其罗马天主教会，他们的兴趣是真正的教牧关怀之一。对此我完全赞成。我站在他们一边，为了正义、自由、勇气和透明性而从事同样的战斗——总之，这场战斗旨在纯洁旧教会，而且遵循的正是这同一教会的诸神学原则和宣称。我钦佩我的这些朋友，并试图在这一任务上与其中的许多朋友合作。但如果问及我更深层次上的个人兴趣，我会回答说，我首要的目标不是改革教会，而是转变我自己，转变我的自我——尽管我意识到一个自我通向另一个自我，而且彼此不能分开。问题当然不在于对我的私我的一种自私的关切，不在于对我的

主体性的一种个人主义反应，也不在于确信灵性的超自然性。我要强调这一点。这不是内在活动（默观，*contemplatio*）还是外在活动（*actio*）的问题；也不是给这两种活动中的某一种以优先性的问题。我认为我们绝大多数人都已克服并超越了这样的二分法。差异在于我们所称的宇宙论，也即如其向我们所显现和言说的那样的宇宙和实在之神话。严格地说，这一差别不是观点的差别，而是一种思维方式的差别。所以，我们每个人的世界各不相同。我完全清楚，说这样的话时，我只代表西方一小部分人——这里的西方指的是文化上的而非地理上的西方。

可以认为，这种基本的思想不可能得到足够清晰的解释，因为一个人无法想象除了他自己的那个世界之外的世界。或许我应该只说我不相信历史的神话是实在的唯一领域，以及死亡并不在我的前头。但由于在表达我自己时选择的出发点是西方的，我就已经暴露了我不可能完成我的任务。

○ 关于个人

然而我还是不想避开第一个问题，也即关于我生活中的“关键事件”的问题。首先，我不觉得有任何令人痛苦而难忘的经历，不管是积极的还是消极的。我记不得有什么皈依经验或者我人生中突然的转折点。纵贯一生

我几乎没做过梦；也即，我几乎记不得有什么梦。此外，关于我的童年时期，我说不上一件不平常的事。

也许，之所以没有什么给我留下印象，是因为我对生活中的一切事件都异常关注，几乎是敏感。每件事似乎都给我留下或许同样强烈而深刻的印象。我从来排斥以一种心理分析的方式探究我的生活。发生的事件一旦被吸取，它就成为我生活的一部分并因此与其余部分难分难辨。

不过我还是可以强调几件事，它们可能是我的观念产生的路标。我列举它们却没有认真估量它们对我产生的影响。我必须承认我依然对重述个人经验感到不自然、不舒服，并且很可能我会模糊"客观"图景。一个曾忍受折磨的妇女不会去描述她的感受和苦难的细节，我也像她一样不愿意。

尽管没有体验过战争，也没有服过军事或半军事性的兵役，但我的生活依然有战争留下的烙印。我出生时，第一次世界大战正好结束。1936 年，西班牙内战打乱了我内在和外在的生活。许多同班同学驻扎在前线，其中有的死在了前线。直至 1939 年 9 月二战爆发之前两个月，我在纳粹德国呆了三年，这三年就让我看到了军事统治的残酷性。我一安全返回西班牙就得到噩耗：同班同学在穿越不同前沿时分散了，许多熟悉的城市已被炸毁。另一次经验是西班牙独裁统治。

我在恒河河畔住了十年有余，这肯定也在很大程度

上影响了我的生活。在那里我体验到最如实的人之状况。我认识到人不是只有一类，西方中心论只是一种奇怪的、差不多是少数人的观点。我看到一个人的生命可实现到何种地步，看到有了信仰，一个人只要一点点的外在舒适，生活就可以达到圆满。我在印度世界长达四分之一世纪的生活，使我再次确信自出生以来只是不确定的直觉：人的自我身份是跨文化的，因而不可能由单一的参照点决定。

我在美国的学术工作则教给我另外的东西。它向我表明"新世界"[①]与欧洲旧世界是多么的不同，拿东方同西方进行比较是多么的不可能——反之亦然。在又一个四分之一世纪内，我在两个城市之间"往返"，一个是世界上最强大国家的最富洲之一的最富裕城市之一，另一个与之相反(相差12个时区)，是世界上最穷的国家之一的最"不发达"邦之一的最混乱城市之一(撇开一小撮富人)。我一直往返于美国加州的圣巴巴拉和印度北方邦(Uttar Pradesh)的瓦那茜(Varanasi)。在一种相当字面的意义上说，我的内心生活曾是两个生活世界所共通的唯一领域。

没有这样一些经验(或类似的经验)，就几乎不可能克服现代文化中的这样一种倾向，它诱使许许多多人相信人类的发展已沿着一条道路前进并在技术统治之人

---

① 指美国。——译注

(*homo technocraticus*)的成就中达到了巅峰。

我以自己的方式发现我自己不是处在东西之间，也即印度教/佛教与基督教/世俗主义的观点之间，而是既在前者之中也在后者之中，二者都成了我的个人世界的一部分。至于我生活中的趣闻和所谓的宗教经验，我宁愿保持沉默。

关于我的"听众"，我也可给出一个标准的答复并解释谁是我的读者，因为我知道我的浓缩性的写作风格只有有限的一些知识分子和感兴趣的人能理解。但我最严肃的回答会说我心目中的"听众"是(用不同的用语说)法身、圣体、世界的业的结构、实在的"你"的特征。30多年前，斯瓦米·阿毗史克塔阿难达(Svami Abhishik-tānanda，亨利·勒·索克斯[Henri Le Saux])与我有这样的讨论：如果我们作为基督教——也就是说没有任何叛教意味和表层的混合主义——能成功地经历不二论的(*advaitic*)经验，就如印度传统中最优秀的印度教徒所经历的那样，那么基督徒，至少出生在印度的那些基督徒能自动地实践一种不二论—基督教的信仰，这种信仰使一种完全的印度教徒生活和一种完全的基督徒生活同时成为可能——而无需经历艰难痛苦的人格分裂的经验。而且，那样印度教和基督教彼此能完全相遇。撰写关于这种相遇的著作、征求主教们的认可和组织会谈都不再必要。有此真实的经验足矣。我们心目中没有"听众"——某一群人。我想起一段也曾感动奥古斯丁的经文："圣人愈多，

这世界的拯救[*sôtêria*]就愈大。”①一方面，在实在中存在着一条内在的河流，无论何时，大地一预备好，它就使神的灵处处显现。但另一方面，我肯定毫不反对著作、主教认可和会谈。

学术界、教会、国家，还有社会—经济的工业的复合体，都有其精致的使游戏规则进行下去的方式，它们确立界限，在这个界限内，讨论、对话、常规和礼仪规则就可以各行其道。这些领域都是我称之为时下流行的神话也即我们所接受的宇宙论的一部分。

我既非持异议者也非异端，既非无政府主义者也非逃避现实者。但我要为这样一种可能性作辩护，即按公正原则处理问题却又无需接受外在确立的规则。换言之，我关心的是质疑神话、界限、宇宙论，而又无需不由自主地成为一个“恐怖主义者”。每个社会、每个人、每种文化都有指定界限，它们在这些指定界限内才是可容忍的。我相信我对我们时代——依我个人观点，它为单一文化的、技术统治的文明所困扰——最好的服务在于为多元主义作辩护。多元主义的含义不同于对众多意见的宽容。多元主义的巅峰是承认难以理解之物，那些难以理解之物对我是荒谬的，在某种程度上是无法容忍的。这些富有弹性的界限是多元主义的界限。在任何事物上都意识到我们的偶然性。多元主义废黜了一元论，连带地，也废黜了一神

① 《所罗门智训》6:24；参见奥古斯丁，《论三位一体》XIV，1.

论。实在本身并非必须是透明的和可理解的。

谁是我的听众？我很久才明白，我为之写作的“公众”就是我为之生活的“公众”：全人类。这种公众不是一个抽象概念。它是奥体(*corpus mysticum*)、法身、有其根基的整个业报网、整个实在。我不是曾经把人定义为这一关系网上的一个结吗？这个网延伸到了世界上最遥远的角落，正如《梨俱吠陀》所言，并且，网上的一个结是否能参与这个网富有生机地伸展，这要取决于这个结的密度(智慧)。我费了很长时间才认识到，大多数人都有一个牢固地建立起来的环境，其形式就是他们在日常生活中为了生存的劳作或者他们为之生活的观念：家庭、党派、社团、科学的或职业的团体或学校、部落、民族、教会。他们为特定的听众生活和写作并且富有成效，他们心中都有一群特定的人和一些具体的问题，他们的语言杜撰得甚好并很中肯；他们总不乏对话伙伴，这些人生活在他们特定的世界；他们有一个他们能与之周旋的环境。倘若我是愤世嫉俗的，我会指出其危险：他们只是在供应当今的大众传媒这个市场。

而我没有这类顾客、这类追随者。乍看之下，我应视之为一个障碍。缺少一定的公众使得我用六七种不同语言写作。尽管有语法上的欠缺和错误(可以说是技术性的)，我总感到每一种语言都是一个属于它自身的世界。它可能与另一世界有某种关系，但它绝不可能与其他世界相同，每一个词都有它自己的家。这就是为什么我的

成文作品与我口头讲述的话有这样大区别的原因。我说话时我认同——或者至少试图认同——我的特定听众，并且使用看来与说话场合相适的语言，或者更确切地说，是使用自动呈现给我的语言。我可以自发地举行一次天主教的礼拜仪式；给一个印度教徒以灵性指导（*upadesha*）；进行一场平常的会话；发表一次学术演讲；进行一次哲学沉思，等等。

但在写作时，我意识到一种与全人类共同的联结，尤其与当前的文化和我所熟悉的历史的传统之流的联结。我试图使用语言并表达让我感到自己是人类中的一员的种种经验。不过我依然清醒地意识到我的语言不是普遍的，将来也绝不会是普遍的。我的语言受时间、地点、文化和我个人局限的影响。我的手稿改写了不下六次。我喜欢用词源（*etymos*），这是意欲表达原初的人之经验的结果，尽管这些表达方式看来肯定受到我所处的特定处境的影响。

这就是为什么我本能地让我的手稿在我决定发表它们之前"躺"多年的原因。这种情况的发生常常不是有意的，而是受到环境的限制，还有是由于我想要增补内容、考察另一面、扩展观点。这是我很难控制住的事。事后我当然可以为我的立场作辩护，把特别的价值归于它。

我们尽管受新闻（杂志、"日"报）轰炸，但我相信我们仍然有足够的时间反思一些不是基于最新新闻及其直接

后果的事。我已十年没读报、听收音机和看电视了。这也许是明智的，它使我能够去倾听无声之声和实在的心搏。

我的听众几乎肯定是那些倾听我的人。但我有一个印象：甚至在当代人身上也有某种东西，这种东西超越了现时发生的感受和感知的急流。我不是为未来写作，更谈不上为永恒写作。我几乎肯定是为当代人写，不过不是单独为某一大陆或某一传统的人写——只要作品的主题不要求这一点。但我相信我们全都是全世界人、全宇宙人的当代人（不是编年意义上而是凯罗斯[①]意义上），并且我们以一种宇宙的共时性代表着整个实在。我相信这种东西有一个相当偶然的、不完美的、片面的和有限的表达，这种东西没有其全部展示就不存在，但它又并没有在这些展示中穷尽自身。我的每个词都包含、指向、接近和象征这一在一切存在者之中向我们展现的、神秘的深渊、神、空（*shūnyatā*）——不管我的词有多笨拙和粗糙。这可能是我尤其厌恶就种种"灵性"主题进行写作（这样就把这些都变成了另一门专业）的首要原因。"不朽的"中心、"神性火花"、阿特曼不是一个可确定在某一点上的特质。

有一种学术的方式可阐明这一原理，但它并不令我满意。人们可能会以一种博学的方式证明我的世界是大

① 源于希腊文 *kairos*，意指"特别的时间"。——译注

师们的世界，我的“对话伙伴”都是（例如）赫拉克利特、柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那、黑格尔、海德格尔、《奥义书》的诸作者、商羯罗、阿毗那伐笈多、老子、亲鸾以及其他这类水准的人。这不完全正确，因为我得不好意思地承认，我对这些大师读得不够，研究得也不够。不幸的，或者所幸的是，我从未只有一个大师。我触及这些大师涉及到的相同问题——至少我相信如此。然而我不步其后尘；我不属于他们学派中的任何一个，尽管我肯定可以在我的思想中发现他们对我产生的许多影响。诚然，我为曾经推动过他们的同样的问题所推动，并且我发现自己与他们中的大多数都有密切关系。或许可以说，我已被这些问题本身所迷住，以至我忘却了任何具体的外在指导。在这一意义上，或许可以说我是“自学的”——尽管我尽我一生了解世界的每一个角落，并因此有过许多老师。

这并不意味着我的听众是观念的王国或者抽象的本体论思辨的非时间性世界。不管是什么概念，是战争与和平、经济、生态智慧、宗教、非暴力、技术、人性、人类，还是神性和自然，这些对我而言都不是纯“理论”性质的、脱离躯壳的概念。

○ 爱的智慧

此时此刻，我是在修改十几年前的几页稿子，我想用

更加学术的话来表达那时表述过的观点，并给它穿上一件合适的哲学外衣。

1. 对我来说，哲学是智慧的爱，也是爱的智慧。真正的爱不仅是自发的，而且是出神的——也就是说是非自返的。它并不回到对它自身的批判性分析上。它并不知道为什么的问题。我一旦能讲明我爱的理由，这爱就不再真实，不再是终极的。一个人是哲学家，其方式正如他是一个爱者。在这两种情形中，他都受某种东西的影响。哲学是一个首要的而非次级的信念："凡为上帝诅咒为哲学家的"就是哲学家！哲学既不能为意志也不能为理性所操纵。意志和理智都是手段和工具，但它们不是主人。不过哲学却是一种奇怪的爱。它是智慧，是爱的智慧，是包含在爱中的智慧。哲学并非纯粹是爱欲(*eros*)、圣爱(*agapê*)、巴克提(*bhakti*)[①]或普瑞玛(*prema*)[②]。它是那种包含在原初的爱之中的索非娅(智慧，*sophia*，*jñāna*)。它是自我、初始者、孕育一切的迦摩(爱欲，kāma)、冲动、能量(*nixus*)、行动、实在的羯磨(*karman*)之透明性和觉悟。对知识的爱和关于爱的知识结合时，智慧就展开了。

所以真正的哲学总是体现为一种生活方式。说得更恰当些，当生活本身被清楚地表述给实在，或者不如说用

---

① 指对神的爱心侍奉。——译注

② 指对神纯洁的和自发的奉献之爱。——译注

一支笔(*stylus*)[1]写下时,原初的哲学就成了生活本身的表达,成为个人的生活方式。依我之见,那种单单探讨结构、理论、观念的哲学,那种回避生活、避开实践方面并压制情感的哲学,是片面的,因为它并不触及实在的其他方面,并且正因为这一点,它是贫乏的。凭单个感官或实在的某一维是无法把握、理解和认识实在本身的。这种方法会将哲学仅仅转变成另一门科学——或许一门更一般的科学,一门新型的代数学——但它会摧毁作为智慧的哲学,使得哲学不能以人的生活方式表达自身。因此,所有传统都需要一种纯洁的心,一种禁欲的精神态度,一种真实的生活,作为真正哲学活动的基础。哲学活动需要所有这些。一个道德败坏的人可能是一个杰出的数学家,但不可能是一个哲学家——至少不会是一个生存论意义上的哲学家。一个禅师会说:仅当你成为你自己(真我)时,你才会如其所是地理解万物。哲学与智慧或经验的这一关系同时包含和超越了自康德以降西方世界所称的哲学的批判性。每一种批判分析都得以最终经验的形式终止于某处,并且正是在终止之处,在智慧之位上,哲学诞生了。以前我称之为智正论(*sophodicy*)。

自然科学对哲学和哲学方法的影响已具有决定性,以至于当今不仅学术性哲学本身而且教会神学都成了

---

① *stylus* 是一种铁笔,古人用它在蜡板上写字,该词词形与下文 style 一词相近,作者借此玩了一个小而意味深长的文字游戏。——译注

拥有亚分支的特殊分支。在该过程中，智慧已丧失或退化成对世界不加批判的、天真的——如果不是原始的话——满足。人们在此再次看到了理性与信仰、科学与宗教、“哲学”和“神学”的致命性分裂。人们满足于这一说法，即道德律适用于每一个人，道德似乎可以为自己说话，独立于任何世界观并且不受任何批判性检验的影响。

传统上把这样一种精神称作智慧，也称哲学：它富有洞察力，具有批判性，具备理智，而且同样具有自发性、自由和生存性。如果我们不在这一分裂之间恢复和谐，我们的文明就会毁灭。我的哲学愿望是要为我们这个技术统治压倒一切的文化的毁灭性人格分裂提供一个令人信服的选择。

这里我不能就如何将艺术和科学更紧密地引向智慧进行具体阐述。相反，我应继续沿着更一般的思路进行下去。

2. 我如何才能既阐明我的哲学又不损害它？我的生活方式一旦不再具有自发性，我的笔也就不再自由——因为它可能不再是纯粹的或者它可能由外在因素决定——我的哲学也不再真实。我究竟能否成为我自己的一个见证者？我能够进行自我批评吗？当自我成为被探讨和被认识的东西时还能是行动和认识的自我吗？倘若我回到源头，我不会堵塞它吗？“复由谁而知此知者耶？”有一篇《奥义书》这样问道(《大林间奥义书》Ⅱ，4，

14)。我确实可以回顾我的生命之旅;然而当我不再踏在那些足迹处时我只能看到那些足迹。所以,我怀疑对我自己作一个人陈述之可行性。没有一个词被说出,除非它已成为肉身![1]

尽管如此,或许我还是可以做点别的事:回忆一下我在朝圣途中所承受的负担,看看是否可以扔掉不必要的压载物,从而使之更轻便些。

3. 就我所能记得的而言,我感到非常需要围绕实在生活,或更确切地说,成为实在。因此,我终身都在解决终极的问题——不是以纯粹理论的方式,而是作为一个人完全参与其中。对人类史上有关终极者的种种思考作了广泛研究之后,我心中充满了一种愿望,我要去探索超出其表象的真正的东西是什么,以至于我想要放弃实在中与我的世俗活动相关的那部分。我既想成为一个学者又想成为一个宇宙性修士;我感到纯粹理智上的抽象活动和坚定的禁欲主义这两条路都有其感染力和吸引力。如果我现在是既走了学术道路又走了宗教道路,那么这只是因为:一个教授依我看不是一个商人,而是一个作"信仰表白"(用他自己的生命作表白)的"表白者"。此外,一个修士不应是一个离群索居的人(*monachos*),而应

---

① 关于本章的题词:斯蒂芬·乔治已写过:"Kein Ding sei wo das Wort gebricht."该诗题为 *Das Wort*,1914 年首次发表,后重印于其诗集 *Das Neue Reich*。

是努力在内心达成统一的人（*monos* [独自]作为全一者）。尤其在这一方面，我感到我在呼唤一种综合，呼唤一种包容的、健康的精神态度。基督教的身体复活教义对我已成了一个活的象征。存在的必毫不损失；真实的东西不能与活生生的东西分离。实际上，它没有物质就不可能存在，尽管它并非只由物质构成。

4. 我的学术始于对物质的研究。有七年时间，我最主要的智力活动是研究物理与化学。另外我也开始研究哲学，但这不是因为我已不再着迷于我的科学研究。这两种兴趣之间肯定存在着一种连续性。我的哲学情感（*pathos*）始终存在；然而，它有耐心让我能热诚而有条不紊地照这些兴趣去做。所有这些让我多年从事严格的哲学研究和智力活动。成文之词的线性结构迫使我到最后才去撰写我的神学研究成果；不过这一兴趣也是自我早年有意识的生活开始就已存在。既没有中断也没有突发的转折点，但甚至“神学”一词也很快变得太狭隘，不足以描述我的兴趣和研究、我对生活的全然投入（我把这一切说成是与实在充分有效的沟通）。对我而言，这是宗教性需求；我把宗教理解为不同的道路，人们相信他们通过它们被引向圆满、幸福或解脱。我不是把宗教理解为这样一种东西，它使我们与我们非常关切的东西（终极关切）重新联结（*religat*），而是把它视为这样一种东西，它给我们带来自由、喜乐，这是一种摆脱忧虑的、无条件的终极自由：我把宗教视为令我们解放的东西，视为“终极无关

切”(Ultimate Unconcern)[①]。

真正有宗教信仰的人并不是说“主啊，主啊”的人，而是以一种生存论的方式克服人和世界之间的断裂的人。只有以这种方式我们才能体验超越：“主啊，我们什么时候见你赤身露体、饿了，在监中？”(《马太福音》25:37—40)。上帝的不可言喻性只有不去谈论才能得到维护。关于超越的观念不是摧毁思想就是消除超越。在这一点上我不能仅仅作出一种纯粹理论上的姿态，而是必须接受这种推动人、诸神和宇宙的智慧之学生的生活方式：“这是我的立场，我别无选择！”

现在暂时将信仰告白放置一旁，我要说说我的职业：我将之当做我的信念来从事的东西，也就是说已征服我的东西——在我与实在的搏斗中让我信服、征服(*convictus*)我——尽管实在并不总是如《圣经》中那样以天使的形象出现。我想以三个标题来概括我的哲学生活：生存论上的冒险、理智上的重负和灵性上的自由。

○ 生存论上的冒险

5. 生存论上的冒险是指精通不止一种文化和宗教的一种生命冒险；是指不仅活跃于正统而且同样活跃于

---

① 这里作者在玩文字游戏：“终极关切”(保罗·蒂利希)和“终极无关切”；宗教作为自由和解脱。

正当的一种生存冒险。个人环境(有生物学的、历史的和生物地理的)促使我接受这样的冒险：皈依而不异化，挪用而不否认，综合而不调和，共生而不折衷。在这一过程中，印度教关于自身的达磨(*svadharma*)的学说于我是一个新的、生动的象征。情况肯定不是这样：我有意将自己视为既是印度人又是欧洲人，既是印度教徒又是基督徒，或者我做作地宣称自己既是宗教人又是世俗人。相反，我的出生、我的教育、我的进取心和我的实际生活已把我塑造成我现在这个人，我同时受到西方传统和印度传统的基本经验的滋养。因而我一方面介人基督教界和世俗界，另一方面又介人印度教界和佛教界。(时过我人生的四分之三光阴我才得以自信地表达这一观点。)尽管我认识到包含在这种做法之中的危险性，但挑战依然存在。世界不同传统间相互的理解和互益，只有当人们为了帮助他们忍受生存的张力并避免人格分裂，愿意献出他们的生命，同时又保持各自的极性而不致成为个人的或文化的偏执狂的牺牲品时，才会发生。只有这种宽容的接受态度才能使必要的改变之发生成为可能——这是第二步。文化间对话不是一种纯粹政治性的不得已之事，或纯粹学术的事。它是个人的事，并且不得不从宗教内部的经验人手。如果我个人没有遭受实在的难忍张力和极性，如果我只从里面看到一面，另一面则从外面看，那么我就不能够充分理解。那意味着我若处在这两面的共同影响下就将无力面对实在，公平对待两者。

换一种方式表达这一观点，就可提及我对神话(*mythos*)的兴趣和对灵的信任。这一信任在两方面指导我：首先，它教导我接受我的实际生存的达磨(不只是选择它)；其次，它教导我献身于一种新灵性的实践。这种灵性试图在人性的基本要素间进行对话：这一对话不是完全或主要植根于逻各斯，而是从根本上说植根于灵。西方传统倾向于"隐秘的从属说"①，甚至论证相当独到、研究最为充分的圣灵论(pneumato*logies*)也不能克服这一倾向，更不用说现象学(phenomeno*logies*)了。灵不可能被还原成逻各斯，也不能从属于逻各斯。灵的现象学，即灵性实在的现象学，就如没有音乐伴奏的芭蕾舞表演一般不完全。人用来捉摸灵的器官是神话。神话和逻各斯互即互入。不过它们的关系既非辩证的也非神话的；相反，它们是相互依存的。如果这一依存关系是逻辑的，它就会把灵窒息在逻各斯之中；如果是神话的，它就会把逻各斯还原成单纯的灵。

换言之，没有神话也就没有逻各斯——神话的语言是逻各斯。没有逻各斯也就没有神话——逻各斯的基础是神话。两者关系之间的非此非彼地带是完全空的。谁也不主宰谁。在此，佛教的空对我成了一个活的象征。唯有缘起能维持一种和谐而无需特权。我在不同地方已说过，科学家是拿实物或者与这些实物相对应的参量做

① 即圣子、圣灵从属于圣父。——译注

实验;哲学家是拿观念做实验;修士则拿他自己的生命做实验。我觉得我已经历了所有这些阶段,而第三阶段在生存论上的冒险中似乎负荷最重。这里一个人在冒生命危险——有时会失去他的职业、名声,甚至名誉。

为了可靠,实验必须也是一种体验;它必须发端于"一个人的亲身"存在的最深处。他必须不计后果地去做,就仿佛他负不起责任一般。

我记得我曾自动避开我能获取名声和权力的种种境遇。我从未后悔避开这些,但我必须承认我在意志不坚时想过它们。成为一名政治人物、主教、校长或诸如此类人物的想法,并非总是令人不快的。就连这一点,到我能够提它,其间也经过了多年。我在此还是扣下了一页原稿不予发表。

○ 理智上的重负

6. 理智上的重负并不比生存论上的冒险更容易承担,它在于以一种可理解的方式表达这些基本的生存经验。是否有可能将一个人的众多亲身实验和经验注入一个可理解的模子呢? 换一种问法就是,是否有可能如在生存领域那样也在理智领域克服一元论和二元论之间的两难。这里最好的词莫过于"不二论"(*advaita*)了。我说的不二论意指这样一种直接经验,它向我们展示了一个实在,在那里差异没有被绝对化(二元论:上帝——世

界;物质——精神),也没有被抹煞(一元论:彻底唯物主义、彻底唯灵主义),没有偶像化(泛神论:一切皆神圣),也没有被贬为仅仅是幻影(一神论:一个原理,一个统治者,多个主体)。能够忍受张力的极性是真实之物的终极特征。在此我想提一下世俗性、不二论和三位一体这三个象征:时间与非时间性是相互关联的;对终极者的直觉是非二元的;实在是三位一体的。

在此不可能详论理智的任务,我将限定自己略谈几点:

(a) 与万物内在的和结构性的法则(*nomos*)相关的存在律(*ontonomy*, *nomos tou ontos*)概念,有助于人类活动的不同领域和存在的不同方面之间的相互理解和互益。它之所以有此作用,是因为它能提供和谐而无裂痕的(存在律的)成长。这一概念我认为对政治、经济、科学、形而上学、宗教和生活本身都是重要的。它突现的既不是个人领域不加束缚的和自成一体的独立(自律),也不是所谓较高阶级对较弱小阶级的统治(他律)。相反,这一概念突出了相互的关系,也即缘起,它向我们表明,实在最终是一个非二元的极性,所以每一个生物体最好在整体中寻求一种和谐的整合(存在律)。在我们这个生态被打乱的世界,我们开始接受:美国比其他国家消耗能量多,这对它不可能最有利;成为世界上的军事最强国,这对任何一个国家都不可能最有利;实行自由放任主义或引入人为措施,都不可能

是合理的;限制自由引起暴乱;鼓励无政府主义则引起极权主义,等等。

有可能发现一个存在律的秩序吗?在这一方面,依我之见,其象征就是人称。人之奥秘(既非单数也非复数)不是在于人称吗?人就是所有代词的连接。倘若我伤害了"我","你"也要遭殃。倘若我夸奖儿子,母亲就高兴。发展这样一种存在律状态(在其中最佳未必是最大量)不仅是一门科学,而且是一门艺术。在此,理论需要实践,除此之外还需要创造性(*poiêsis*):这里需要的不是技术而是技术文化(*techno-culture*)。而技术文化不应和技术统治相混同,在技术统治中表达自身的是技术力量而非技艺(art of *technê*)。

(b) 这里,我想和所谓本体论的差异、神学的差异一道,引介另一种终极的因而是不可还原的差异:象征的差异。象征的差异表明了整个实在的象征性结构,所以能够在认知层面和本体论层面克服主客二分。一个象征不是另一个"东西",就如一个记号(有一个抽象的性质)。一个象征就是表现在象征自身中的内容的显现。将象征与"东西"相混淆,就如将"东西"和象征相混淆一样错误;然而,象征和"东西"都不是独立的实体。象征既不在客体一边也不在主体一边;相反,它与客体的关系跟它与主体的关系是均等的。视生存为一个象征,依我之见,这在诸文化和诸世界观的相遇中开启了新篇章。

(c) 第三个新词使我现在能够简要地勾勒出一个环

境，这对理解人和各种文化与宗教十分重要。现象学已有可能让我们通过适当的“中止判断”(*epochê*，将实存问题以及对所有意识材料的种种解释放进括号)理解相当不同的意识内容，从而达到清楚明白的意向对象(*noêmata*)。相应地，我们需要相信(*pisteumata*)，以便理解宗教信仰的终极现象。这里可作两个假设：第一，信仰是基本的人类现象；第二，人的自我理解是人之本质(不同于可客体化的“东西”的本质)的基本要素。所以，一个人首先需要知道人相信自己是什么以便能够理解人是什么，从而在一定程度上也能够理解一个人的信仰。我们不应低估这里所包含的“方法论上的”困难。

(d) 另外，我关于诸文化间不同关系的研究使得我有了依空间扩展的解释学(*diatopical hermeneutics*)这一概念。它不同于形态解释学，也不同于依时间扩展的解释学。区别在于依空间扩展的解释学是从对各种世界观的拓朴(*topoi*)的意识出发的，通常不能仅在单一传统或文化的范畴(理解工具)中理解。形态解释学揭示了特定文化隐藏的珍宝，依时间扩展的解释学弥合了人类历史中的时间缺口，而依空间扩展的解释学试图从根本上融合人类的不同视域。这里的第一步也许是对话的对话(*dialogical dialogue*)，它将逻各斯一直渗透到神话之中，正因如此，它不同于只是辩证的对话(dialectic dialogue)。我们怎样才能介入另一个人的自我理解？一个人在此所卷人的诸问题是巨大的。还有，我们需要逻各斯和神话

或者我论(*ātmavāda*)和无我论(*nairātmya-vāda*)的联姻。

(e)表达这一洞见的另一种方式是谈论实在的短暂-永恒(*tempiternal*)性。世俗文化正确地说到了存在和时间是"共存的",以至没有不为时间所触及的存在。然而,整个实在的时间方面只是万物短暂-永恒性的一个方面。单单短暂性这一面尚不能穷尽实在;此外,实在不是现在短暂而"以后"永恒的。相反,实在同时既短暂又永恒。我这里谈论的是实在的短暂-永恒的维度而非时间和永恒的维度。时间和永恒是相互排斥的;这就意味着它们不能纳入同一个范畴。不过,时间和永恒就如弓和弦一样同属一个整体(柏拉图举过的例子)。实在既非全然短暂也非全然永恒,它是短暂-永恒的。

(f)此外,我一直努力试图阐明我现在所称的宇宙—神—人共融的(*cosmotheandric*, *theanthropocosmic*)直觉。实在是非二元的,一切存在都有三个构成性维度:宇宙的、人的和神的;也可以说成:物质(时空)的、理智(意识)的和神秘(永恒)的。人们一度持神秘的整体主义世界观,现在试图——在过去3000年历史中已经在做——通过分解、抽象和规定实在去把握它。然而时候到了,必须将这些支离破碎的、不完全的片断性洞见以一种新的整体主义世界观整合在一起。没有精神就没有物质,没有物质也就没有精神,没有神也就没有世界,没有世界也就没有神,等等。神、人和世界是实在的三个原

初属性，而不是三个本体。说是本体，是人为地拔高了。三界观（*triloka*）实际上在所有传统中都可发现，我们应把它综合成这样一个观点，它并不忽视先前的分析性洞见，却使人们得以重新发现作为一个动力整体的实在。不存在三个独立的历史或领域；相反，每一个领域都渗透到另外两个领域；它们每一维度都展现出来，甚至也展现在最小片断的实在中。宗教界有一个实例，在当今十分重要，那就是把世界各大宗教视为具有各自他者的各个维度。没有哪一个宗教——即便是所有传统宗教之和——对宗教有一个垄断权。正因为这样，我采纳了“互渗互存”（*perichôrêsis* 或 *circumincessio*）这一基督教术语，用以表达三位一体中各个位格的相互渗透。佛教中与之对应的词是缘起。除了上述的，印度教湿婆教派的凡事彼此关联概念，中国的智慧和许多非洲传统都指向宇宙一神一人共融的直觉。

(g) 后来，我开始认识到词的核心的和终极的性质，这一认识可能是长期隐居的结果。我意识到这里我受了埃布纳、海德格尔、巴特里哈里（Bhartrihari）的影响；然而，我并没有对他们的作品作过充分研究，不能就他们的学说谈论我的看法。在这里，我想就科学语言中使用的术语和真正哲学中所用的作为象征的词作一意义深远的区分。正是从这一点我发现了词的完美四元：言说者、言说、言说的内容、语言（言说的方式）；换一种说法就是，“我”、“你”、“它”（意义、观念）和“如何”（材料）。

(h) 紧接着,另一联系也逐渐显明了:词揭示了实在的宇宙—神—人共融性。借助存在和言说之间的极性,词克服了存在和思维之间的张力(这张力是西方人自我理解的基础——也是现代科学的基础)。存在言说。我们的终极任务不是思考存在并由此希望获得真理;相反,应是通过我们主动的倾听和顺从而让存在能够言说(顺从和倾听在英语[*ob-audire*]和德语[*Gehorsam*, *hören*]中是互相联结的)。现在代替思维和存在之间的这一极性的是存在、言说和思维之间的三元关系。我们不仅说我们的所思而且说我们的所是。存在不仅被思,它也言说。

(i) 另一个重要洞见就是我所称的部分代表整体(*pars-pro-toto*)的效应。我们可以把它运用于许多相互冲突的意识形态。我在讨论诸宗教的相遇时引介这一概念。真正的普世教会运动不是一种还原,将一切还原为一个共同的标准。真正的宽容并不要求肢解不可接受的观点。每个传统都宣称整体性(*totum*)并在其诸终极方面寻求整体性。(例如基督不是众多化身[*avatâra*]之一;湿婆不只是世界万神殿中的一位。)然而,每个传统都认为整体寓于部分并贯串每一部分(*totum in parte* and *per partem*),而且它们都仅仅是以其各自合适的范畴、透过它们自己的窗口这样认为的。

整体寓于并贯串每一部分,我认为这一观念有可能使整体主义思想和对实在的整体主义态度之必要性与分

析性思想的必要性相协调。

(j) 我可以沿着这些线索接着解释生态智慧一词，跟我解释目前已引入的其他词一样，它或者也可解释神物理学(*theophysics*)。但以上所述应该足以表明与爱的智慧相连结的理智上的重负。

○ 灵性上的自由

7. 灵性上的自由这一节按理说应该是所有内容中最长的，因为它无法用三言两语来概括，因为这部分对我生活的影响尤其大。一个人只要还没有解脱，没有得救，没有获得拯救，他就没有体验到或达到救赎(*sōteria*)、解脱(*moksha*)、涅槃。为了解释这种状态，一个人需要戒律和信实；而他又不必作详细的解释。因此，引用保罗的说法可能就够了："灵在哪里，哪里就得以自由"(《哥林多后书》3:17)。灵渗透万物，因为它并不是某个人的财产。但我宁愿让我的个人生活来说它。

毕竟，其根源必定是完全不可见的。以上所述来自个人的冒险，来自这样一种经验，它既非个人主义的，为了个人的满足而经历的经验，也非社会的，为了为人类提出一个新的梦想或乌托邦而经历的经验。相反，以上所述就是发生于任何一面小镜子中的事，一面小镜子反映整个实在，并因而构成整体；以上所述也就是发生在个人这一内在的小宇宙中的事，发生在默观之爱的深处的事，

我在本书开头曾论及这种爱。

○ 关于生活方式的问与答

问：你在提及“自由”一词时连带提到：在每一个人中都有某种独特的、永恒的东西，它正在成长，在其成长过程中意志不起决定性作用。当人（例如）有意识地拒绝接受恩典时，他是否也会错过这条道路？

答：当然有可能错过这条道路。在这方面，我不愿强调“道路”一词，因为真正的自由不是有一条预定道路的自由。我们是自由的仅仅因为我们自己开辟道路。自由不在于道路A和B之间的选择，而在于美化一条尚未成为道路的道路。在这一努力中不可以受外界的影响，否则这就不是一条被自由创造的、个人的道路。

用一个悖论说：自由随实在被承认的程度而发展。顺着这同一个悖论路子，一个人可以这样说到地狱：地狱之为地狱，首先在于其门是广开的。地狱之所以存在是因为人不想离开它——因为他心中充满了恨：我要大吵大闹，我要憎恨，我要诽谤；不然我会离开它。

自由有三个层次：首先是选择的自由和决断的自由。至此，我们处于心理层。其次是本体论上的自由，我的存在之核心在这种自由中创造它自己的命运。在这一神圣的实在之喜剧中我们同时是观众和演员。每一个人都扮演一个角色。我既看到他人的表演，同时又看到我

自己的表演。我是演员。在宇宙的展开中，在民族的历史中，在我的家庭中，在我的村庄中，在我的国家中，在我自己的时代里，我扮演一个活跃的角色。

但还有常被我们遗忘的第三个层次：我们不仅观看和扮演，而且也创作。我们在创作该“喜剧”的剧本。尽管我不是唯一的作者，但可以说我依然是一个合作者。我们在观看这部戏剧并成为其中一部分的时候，我们同时也在解释。我们有权利解释也有权力解释；二者都连带着我们的责任。所以，犯错并不意味着我漫不经心，也并不意味着我的角色扮演不当。年轻人都非常熟悉这一原则。他们知道，生活不只是模仿，不只是重复已学会的东西。生活不应受年长者的经验主宰，年长者如今比过去聪明了一些，他们现在知道如何处理事务。生活是全新的；它是我的灵感，我的创造，是由内而发的东西，是我自己并不知道如何实践的东西。在这第三层次，没有剧本，没有准则，甚至没有历史可以学习。因此，我自己就是第一个惊异者，是第一个时时懊悔的人，是第一个因事情落空而时时泪水盈盈的人。然而我同时充满喜乐，因为这个小我(me)参与在大我(I)的角色之中。

在这第三层，也是最深层中，没有模式。根据耶稣或佛陀或另外人的可能做法而在行为上进行模仿，这样一种灵性是完全不够的。它散发着个人主义的气息，迷恋于已瓦解的世界。佛陀、耶稣或爱因斯坦，一旦置身于我的位置，就不再是佛陀、耶稣或爱因斯坦了。我们不是棋

子。就如佛陀若没有他自己的时代与环境就不可能成为佛陀一样，我没有他所在的时代与环境也就不可能成为佛陀。所以，佛陀倘若处在我的位置上可能会做什么，这样的思考是一种不能接受的抽象，是一种个别化方法，是将我自己从我自己所在的处境中抽取出去。这种思考基于一个错误的假设：我们都是单子，是按某个指定剧本进行表演的演员。“四元”人类学（上一章已描述）告诉我们，我们自己构成位置、空间和时间，所以我们绝不能说耶稣若在我的位置上可能会做什么。不然耶稣就不再是耶稣了。此时此地存在的是我，并且只有我能办到。我们同时是实在的观众、演员和创作者，尽管不是均等地分摊在这三种身份上。

问：甚至有可能谈论迷途吗？或许可以说一个人没有充分运用他或她的能力吗？

答：这一问题是一个悖论。一个人可以犯错，但错误并不包含不依循剧本。相反，它包含了没有足够的创造性。新约中有一段经文，这段经文并非在各种手稿中都有，而仅在最善本中才有。那段经文讲到，法利赛人质问耶稣为什么不守安息日。耶稣看见一个农夫在安息日劳动，就对他说：“如果你意识到你在做什么，你就有福了。如果你没有意识到，你就受诅咒，你就是违背律法的人。”（《路加福音》5：5D）如果你意识到今天是安息日，然而你还是违背律法，那么你这样做是在自担风险，并且已在心

中盘算过——那你有福了！但如果你说："哦，真糟糕，我确实忘了今天是安息日！"那么你就得受诅咒。这就是自由。

耶稣说，自由的违背律法者是有福的。基督本人就因为未守安息日而受其他人的谴责。这种神圣的忤逆推动了历史，在这种忤逆中一个人独自承担起责任。路德曾说："这是我的立场，我别无选择。"当我别无选择时，我是自由的。否则它只是一个权术问题，只是调整策略的问题和所谓的妥协问题。我总是能提出种种论证证明我的行为是合理的，但另一种类型的论证包含了一个人的种种创造性行动，这些行动是我们所能做的最危险的行动。这些行动会引起分裂、引发革命。而这些行动却朝真正的、属人的生活前进；不然我们触及到的只是生活的边缘。

问：那么，做门徒意味着我必须尽自己的本分而不做耶稣做过的事吗？

答：耶稣或基督不是一个我必须模仿的角色模型。这样说，我不是要否定耶稣的巨大吸引力或者反对一般地向大师们学习的机会——并将我们的义务降到最低限度。但是真正的效法基督（*imitatio Christi*）不是一种重复，一种"模仿"，而是一个人在基督的人格里的人格转化。耶稣不是一个角色模型；然而基督可以成为我自己的生命。这就是神秘主义教导我们的。

圣餐礼的主要含义是基督的身体给我们吃了。它不是说我要转变成他的身体，而是他的身体在我之内被转化，从而成为我的一部分，正如我吃了圣饼，圣饼就成为我的一部分一样。圣餐礼不是变戏法：不是基督变成了圣饼，而是圣饼即基督。因而说："无论什么时候，你们在我弟兄中一个最微不足道的人身上做了这些事，就是为我做的"(《马太福音》25:40)。这不是模仿，不是重复，而是一种体现，一种转化：不是另一位基督(*alter Christus*)，而是基督本人(*ipse Christus*)。所以保罗视基督为头，视我们为躯体。基督的宣称，即他是生命的粮(《约翰福音》6：35ff.)，耶稣离别时说的话(《约翰福音》15ff.)，保罗所说的话以及所有基督教神秘主义，都有助于我们认识到，关键不在于模仿基督，而在于在我们身上体现基督。基督和基督徒之间的关系与耶稣和天父之间的关系相似；它就像生孩子，生与被生是难解难分地、动态地相互关联着的。在这一过程中，已包含了三位一体。

问：主祷文中有一句话："愿你的旨意成就。"耶稣曾说："我的食物就是遵行差我来的那一位的旨意"(《约翰福音》4:34)。你如何依你所说的来解释？

答：我从两个不同方面来理解。首先，"愿你的旨意成就"这一恳求是一个非常动态的祈祷。仅当一个人旨在解决两个意志成为一个意志所产生的张力和极性时，

他才能以一种有意义的方式这样祈祷。否则，告诉全能的上帝："照你的意思做吧"，这就几乎没有什么意义。上帝会回答说："我知道！"如果上帝是全能的，那么上帝的目的将会实现；而要这事发生，上帝并不需要我的虔信。这一恳求有意义仅仅因为我希望这样。我的意志要成为全能意志的一部分，并且我也要与之一道成为全能意志的一部分。我要适应的不是某个更强大者的意志，而是(用基督教的说法)统治这世界的创造性意志。所以，我祈祷让我参与到这一自由的、恒具创造性的意志中去。而且，我敢希望我的这个小小意志可以在另一个意志上留下印记。所以，主祷文中继续说："行在地上，如同行在天上。"它表达了保罗所说的共享性、协作性(《哥林多前书》3:9;《约翰三书》8 说的可能是同一个意思)，上帝的意志与我的意志的合作：上帝的意志在等待我的意志，以使"行在地上，如同行在天上"可以变成现实。可见，主祷文中的这一恳求与宿命论无关，也与上述无意义的多余祈祷无关。

其次，人生中有某些时刻——如耶稣在客西马尼园的情景——我的意志会动摇，我的自由会萎缩，我不可能一下子承受太多。对此我的意志会反抗。在这样的情况下，知道我的意志不是唯一的和支配性的，还有一个更高的意志，我可以转向它，可以让我的意志顺从于它，这是有益的，也是令人宽慰的。这是人的状况。我们不可能总是超然世事，生活中并非每件事都是纯粹喜乐的，也并

非事事都会自动各得其所。生活就是挑战,就是张力。同时,我们在这场战斗中并不孤独,这是现实,知道这一点也是令人欣慰的。

问:如果恶与失败是人的状况的一部分,那么在属神的国度也有这样的缺陷吗?

答:我们为什么要把全部责任都推卸在夏娃和蛇身上?问题是:恶从何而来?基督教神学在此常常稍显无力,不像伊斯兰教神学,有撒旦(易卜劣斯)的学说。其他宗教几乎没有一种是像伊斯兰教这样严肃看待上帝的绝对性的。我们不可能简单地把恶掩盖起来,好像它是自己从某个地方冒出来似的。我在此只作一简单概括(我的概括基于胡赛因·伊本·曼苏尔·哈拉智[Husayn Ibn Mansûr Hallâj]著、马辛侬[L. Massignon]译的一段叙述)。[1]在这段叙述中有一个神秘主义观点,类似于伊斯兰传统的另一位大诗人莫拉那·扎拉路丁·鲁米(Maulânâ Jalâluddîn Rûmî)的观点。

罪从何而来?从撒旦而来。撒旦是谁?上帝创造的第一个生物。撒旦位居第一,譬如比马利亚的地位要高得多。这是第一个天使,即所谓的路西弗(Lucifer)[2],并且除了上帝,它是神圣者的最完美的形象,其他的一切都

---

① L. Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj* (Paris: Guenther, 1922; reprint, 1975), vol. 3, pp. 300ff.

② 意即明亮之星、早晨之子,是对堕落前的撒旦的称呼。——译注

退居其次。恶就其真实性而言，只能来自上帝。在实在的最终层面，也即在只有上帝的层面上，没有恶。但在时间的命数中，恶非常强大且真实。如此，恶有全能者作为其起源，尽管最高的存在是唯一不会犯罪者。

上帝在天使中间说：人类将比路西弗还高，众天使都要敬重人。第一个被造物路西弗是第一个理解这一命令之含义的天使。于是，上帝和路西弗之间有一场重要的对话。路西弗说：

"你怎能要求我赞颂受造物？我怎能对你做这事？除了你，我怎能敬重另外的人呢？我知道我的拒绝将导致被逐的命运，你将把我扔入地狱。我知道由于我的拒绝整个宇宙将要重组，将被改变。但我出于对你的忠诚和爱，我依然对你保持真实而不顾你自己，不顾你的命令；毕竟，我是你最完美的形象。我不听从你的话！只有你才是我可以崇拜的！"

撒旦就如一个被拒斥的爱人。撒旦遇见摩西并告诉他关于他的命运时，摩西谴责说："你怎能无视神的命令？"撒旦回答说："这只是一次试探（诱惑），不是一个命令！"撒旦并不视自己为罪人："首先，我过去服务上帝是为了自己的快乐，现在我服务上帝是为了上帝的快乐。我没有拒绝我的命运。"之后是极其动人的爱的宣言：撒旦总和上帝相连，无论何时提及上帝的名，都不会忘记路西弗的名。撒旦为此而骄傲，这就是撒旦的安慰。

敬拜上帝且唯独敬拜上帝，路西弗对它的这个首要

许诺的悲剧性忠诚导致恶在世上产生。所以，悲剧是人类历史的一部分，并不像在基督教神学中那样仅仅因为人类犯罪了，或者因为天使也犯罪了。堕落(伊斯兰教不相信堕落)是发生于整体之中的事。因而，我们必须认识到我们的尊严和职责，所有这一切都同属一体。它就是构成我们的尊严与职责的东西，而人的生活就在于其尊严与职责。我们可以向伊斯兰教学习：人类可能是堕落了；但堕落发生于时间之中，所以堕落有一个终结。这就是拯救、复活、保罗书信中讲到的"重演"(*anakephalaiôsis*)(《以弗所书》1:10)、彼得书信中讲到的复活(参见《彼得前书》1:3)、本然存在之奥秘的复兴(*apokatastasis*)(《使徒行传》3:21)。拯救正如罪一样是我们的一部分。

问：你为人类勾勒了一条非常庄严而自信的道路。在这方面，谈论上帝的某种自我限制是否合理？所谓上帝的自我限制是指，可以说，上帝主动收缩在耶稣里(在虚己论意义上)，以便人类能够产生自信。

答：是合理的，但我的目的是在不回复到一元论的情况下克服二元论。所以，我不把上帝和人视为处于相互竞争之中。要承认人的无限尊严，不必贬低上帝。这不仅是人的机会与命运的问题，也是上帝的机会与命运的问题。我不是这样的一神论者：相信上帝在某处，他后退一点，然后为我们腾出一个空间。

我相信在这一特定观点上基督教与犹太教的一神论传统有一个基本的断裂。这一断裂在于三位一体学说，依此学说，上帝确实进入了世界和人。这一断裂的创造性力量仅当基督教离开地中海地区及其殖民地才显现出来。因此，三位一体学说在前面两千年中只是个幻影，并且从未在基督徒的生活中得到有力的表现。只要基督教不鼓起勇气离开亚伯拉罕传统的资源，它就依然只是犹太教的一个教派；不过接着它最好也全然离开非洲和亚洲，因为殖民化时代已一去不复返了。这将是在第三个千年，尤其在亚洲，基督教所面临的重大挑战。

因此，对于神学上颇为巧妙的上帝虚己思想，我并不看重。相反，我相信上帝也参与并且被包括在这一戏剧之中。问题不仅仅是我们自己的命运。我确信：如果我们要并且能够完全摧毁地球，那么上帝也将被摧毁。如果道成肉身最终只成为关于一个名叫耶稣的、漫游在巴勒斯坦的人的一个小小插曲，那么我不相信当真有一个学说，认为上帝接受人的形态。相反，与保罗和整部《新约》一样，我相信基督是 α，是 ω，是 α 与 ω 之间的一切，是 β，γ，δ 等等，而且这一奥秘自世界之初就已显现。我不允许自己以一种无穷小的方式被还原（宇宙中的一粒微尘）！——不过我们不能马上讨论所有这一切。

凡事彼此关联，上帝、存在、三位一体、马利亚，等等。这一彼此关联性在我们的生活中首先是我们对实在的态度。以我们自己的方式处理这些基本问题时，我们将得

到自由这一礼物。我不再受教条恐吓。在正统意义上，一个好基督徒甚至不应该信教条。教条应只充当指导信仰行动的通道。当这一通道被传统、启蒙或无论什么所阻塞时，信仰会寻求另外的通道。托马斯·阿奎那说："信仰者的行动不是止于教义而是终于事物。"①事物超出了所有的表述。这不是对教义的信仰。教义以时间为转移；它们表达的是对某个事物的某种理解。它们是脚手架，如此而已；而我们不会信仰脚手架。尽管如此，一个脚手架用作工具有时是很有帮助的；所以或许我们现在需要某些新的脚手架。

问：你说，如果世界毁灭，神圣者或上帝也将不复存在。反过来，这意味着神圣者是内在的东西。我们总以形象和比喻谈论神圣者。但在质疑把主客差异作为某种认知模式时，神圣者突然成为内在于我们的东西；它不再是某种超越的东西了。那么我们在讨论什么呢？

答：我们必须谨慎，以避免误解。神圣者不仅是内在的而且是超越的。将上帝还原成某种完全此世性的东西（在内在神学中），这是一个大错误。上帝是超越的，但上帝的超越性只有我们同时设想并强调上帝的内在性时才能被设想。神圣者同时也总是内在的。这已暗含在"超越性"一词的逻辑里了。"纯粹的超越性"在术语上是自

① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ⅱ, q. 1, a. 1: "*actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.*"

相矛盾的，因为当我这样说的时候，我已被证明是错误的。毕竟，我是通过思想达到这一结论的。所以，我说关于“纯粹的超越性”的思想充满矛盾，因而是不可想象的。此外，我们的精神状况让我们绝无可能在幕后全盘操纵，而且我们的思想不是绝对的。

我首先反对的是这种肤浅的话：“最后，万物都将变得美好，因为我们亲爱的主在身边，并且他会照管……”这对我来说似乎并不是很叫人相信。把神圣者完全灵性化以至只成了圣灵之内在性的一部分，这同样是错误的。我认为，神圣者在世界中临在，就如我看到我们也在神圣者中临在一样。这里基督奥秘的信念是贴切的。基督是最高实在的象征。在耶稣基督里，神圣者既是超越的又是内在的；基督里的身体既是神圣的又不同于神圣者。在基督里，凡事都是神圣的——他的走动，他的饮食，他所做的每件事——同时凡事又都是属人的，也是物质性的。这是神圣者在此奥秘的整体中至少向基督徒展现的形象。

概言之，没有超越性就没有内在性；没有内在性也就没有超越性。而且，神圣者不可以被还原成仅仅是一个主体。过去的主客划分仍将保留，只是带有了否定的含义。

总之，我这些对话的目的不是要发展一种新的神学观。在这样小小的篇幅里，那样做毫无意义。相反，我想使得一种经验具有感染性，以帮助这一进程——无论帮

助在何处被接受——以便可以发现我们的存在之核心。在这一努力中，我有意避免使用明显是基督教的语言，如果我愿意的话我本可以使用的。我企图指向这一原初的为人经验，无疑这一经验也涉及神圣者。

尽管如此，我还是不应避开你的问题。如果存在消失，如果人毁灭，我说上帝也就不再是创造主，不再是上帝。在我们人类的语言中我们可以说，这个“如果”是不可理解的，实际上我们甚至无法表达这一思想。我们知道人必有一死，太阳系的存在不会再超过四五十亿年。这不是我要说的。我要肯定的是：我们没有，也不可能有，也不需要有任何“保证”，说这个“如果”可能不是一个“如果”的问题。艾克哈特大师也说过类似的话。

第四章　三河汇合：约旦河、台伯河与恒河

一个人为了做一个基督徒，是否需要在灵性上是闪米特的，而在智性上是西方的？

在本章关于基督徒的自我理解的三个凯罗斯阶段的讨论中，我想概括一下我在近半个世纪以来在“今天如何做一个基督徒”这一问题上的所言所行。① 我在这方面的经验和际遇太多，在此难以尽述，② 我想严格地撇开神学难题，以集中对基督教的当前状况作一一般性的哲学描述，同时对智慧的“诸多居所”之特征予以更加详尽

---

① 我的作品中涉及这一主题的有：“*Sobre el sentido cristiano de la vida*”，载于 *Arbor*, no. 64(Madrid, 1951)，收入拙著 *Humanismo y Cruz* (Madrid: Rialap, 1963), pp. 112—117; “*Què vol dir avui confessar-se cristià*”，载于 *Questions de vida cristiana*, no. 128/29(Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), pp. 86—111。

② 我想强调的是，尽管关于这些主题我写了很多，但总是伴以实践(以对话、聚会、课题、活动的形式)。事实上，我在实践中的所言所行可能比我所写的和所发表的要重要。

地描述。①

在本书语境中，本章有这样一个任务，即叙述一种深刻的基督教观，这种观点既与智慧也与一种活生生的哲学相联结。问题是，一个人如何才能对其传统保持忠诚，而又使该传统——以及这人自身——不成为绝对主义者，也不被稀释。这个问题是必要的；不然就有这样的危险，即，不但基督教，所有传统都被稀释而成为一个笼统的单一文化，而这是智慧的对立面：智慧有诸多居室，而非只有一个冠冕堂皇的门面。

○ 两难困境

在当今，人类面临一个转变，当代的神学思考再也不能继续在老一套范畴内正常进行了。问题已经变了；主

① 本文应参照我以前的一些作品来理解：如 *Die vielen Götter und der eine Herr: Beiträge zum ökonomischen Gespräch der Weltreligionen* (Weilheim: O. W. Barth, 1963); *The Unknown Christ of Hinduism* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1980); *Religionen und die Religion* (Munich: Hueber, 1965); "Salvation in Christ: Concreteness and Universality, the Supername"，这是在 Ecumenical Institute of Advanced Theological Studies 的公开演讲(Jerusalem: Tantur, 1972)，其第一部分的一个简述已发表过，题为"The Meaning of Christ's Name in the Universal Economy of Salvation"，载于 *Evangelization, Dialogue and Development*, ed. M. Dhavamony (Rome, 1972), pp. 195—218；英译版，*The Intrareligious Dialogue*(1978)；"Ritatatva: A Preface to a Hindu-Christian Theology"，载于 *Jeevadhara* 49(1979), pp. 6—63。

要问题必须重构——更不用说回答了。这就是我为什么要呼吁一场新的会议——不是第三次梵蒂冈大公会议，而是第二次耶路撒冷会议(参见《使徒行传》15)——的理由。为了这样一次会议，我们需要对当今世界形势有一个理解，并且需要一种与之相应的深刻的基督教观。我在这里想集中讨论后者。

我们可以借助本章题目提到的三条圣河描绘基督教传统与其他宗教相关的历史。耶稣在约旦河(*Hā Yardēn*, *Nahr al-Urdunn*)受洗(参见《马太福音》3:13;《马可福音》1:9)。冲洗不掉基督身上的约旦河水——这意味着也冲洗不掉基督徒身上的约旦河水。①基督教传统有犹太渊源，这是不可抹杀的。耶稣、使徒及福音书作者全都是犹太人。一个人没有一种相当独特的犹太灵性就不能理解福音书。我说"灵性"，在这里指的是在理论上显明出来和在实践中被实现之前的一系列基本信念。我们今天面临着这样一个问题：能否有一种统一的、普遍的灵性——人的一种既普遍又具体的基本思想形式？一种犹太渊源的灵性能提供这样一种可能性吗？约旦河是这样一条河吗，就如尼罗河对埃及人那样？

这样的理论问题必须根据基督教20个世纪的历史

① 我们不应忘记，"基督的身体"一语根据传统起初是指信奉基督的民族，后来才指圣餐。可参看 F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi*(Rome, 1941); H. de Lubac, *Corpus mysticum*(Paris, 1949);同前, *Méditation sur l'Eglise*(Paris: Aubier, 1954).

来看，类似地，这 20 个世纪以另一条圣河，台伯河（*il Tevere*，*Tiberis*）为标记。彼得和保罗死在它的岸边，而且正是在这里他们继续活在历史中。没有罗马，基督教也是不能理解的，甚至也不能理解它的反罗马方面。地中海是基督教的海，是“我们的海”（*mare nostrum*）。今天，基督教是犹太遗产和希腊的、罗马的、哥特人的和西方的要素混合而成的一个基本上和谐的混合体。我想强调指出，对这一事实我们既不应该忽视也不应将它绝对化。基督教是这两条河的宗教。没有它们不行。但它必须始终如此吗？

正如基督教在灵性上不能与约旦河分离，它若没有与台伯河的联系就会在智性上分崩离析；我把后者用作对一般的西方精神的象征，不管西方精神可能有多广泛、多复杂。

当今出现这样一个问题，即基督教神学的边界是否已经被这两条河规定死了，也即，我们是否不应首先再次渡过卢比孔（Rubicon）河[①]，这次不是为了打败庞培（Pompey）而是为了和平到达恒河。

这个问题是双重的：要么，基督徒将不得不承认他们不能征服世界——也不应征服，既然他们只代表宗教史中的诸多民族当中的一个。那样基督徒怎能宣称普遍性并坚持自己的宗教是唯一的真宗教？要么，在基督教

① 卢比孔河，是意大利中部的一条河流，公元前 49 年恺撒领兵过此河与庞培作战。——译注

中确实有某种特别普遍的东西。如果是这样，能否把基督看做一个普遍的象征？在考察这一双重性问题时，我要说到恒河，因为它作为一个象征显得很有用。恒河有许多源头，其中有一个源头是看不见的。恒河消失在一个由无数河床组成的三角洲中，而且恒河曾目睹两岸众多宗教的诞生。玛·甘加（*Mā Gangā*，恒河的母亲河）吸引我的（除了一种个人关系）是它的多重渊源以及那稀奇的三角洲，而尤其是它的那个隐秘的、天上的源头。在阿拉哈巴（*Illahâbâd*，Allahābād），这个有着伊斯兰名字的古老城市，不仅雅目那河（*Jamunā*）和恒河流入帕雷雅加河（*Prayāga*），而且那看不见的、神圣的沙拉斯瓦蒂（*Sarasvatī*，既是河也是智慧女神）也流入帕雷雅加河。数千年来，千百万百姓一直在著名的库姆巴－梅拉（*Khumba-Mela*）以12年一度（以占星学以及天文学方法计算）的朝圣证实着这一点。

恒河绝不会帮助支持一种“雅利安人的”（āryan）偏见。每个国家都有它自己的河流，而且这些河流大多是神圣的。玛·甘加，不仅用作印度教、佛教、耆那教、锡克教和印度诸原始宗教的象征，而且也用做在欧亚、非洲、美洲和大洋洲的所有其他传统的象征，这些传统在灵性上和精神上都有迥然相异的表达形式。①

① 参看（如）Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern People* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985)。

植根于这样的精神之中的人，觉得普通的基督教神学索然无味。不但《圣经》的内容，而且基督教的大多数假设和思考方式，在那些非亚伯拉罕传统看来都是陌生的和混乱的。我要明确强调这一事实。尽管世界居民中能讲流利英语的几乎不到10%（能讲流利德语的或其他欧洲语种的就更少），尽管基督徒是这颗行星上的少数派，但"第一世界"的居民们却想要假定他们所意欲的和所思考的与普遍模式相一致。有一系列文化都犯了这种普遍化综合症。

留给我们的是两种可能的回答，两种都合理。无论我们选哪一种，都不只是个人的宗教决断。无论全体基督徒喜欢哪一种，都将是一个具有巨大历史意义的政治性决断。实在不是一下子给出的，也不是对每个人来说都一样的。诸宗教的未来除了取决于其他因素，也取决于各个不同宗教如何看待自己，作何种决断。基督教也是基督徒把它造成——和将要造成——的东西。政治和宗教必须区分开来，但它们不能完全分开。①

第一种回答是，基督徒应该放弃他们的普遍性宣

---

① 参看拙文"Religion and Politics: The Western Dilemma"，载于 *Religion and Politics in the Modern World*, ed. P. H. Merkl and N. Smart (New York: New York University Press, 1985), pp. 44—60. 据说圣雄甘地曾毫不犹豫但充满谦卑地说："那些说宗教与政治无关的人不懂宗教是什么"（*An Autobiography of the Story of My Experiments with Truth*, M. Desai 英译[Ahmedabad: Navajivan, 1982], p. 420.）。

称，基督徒应允许世上的诸河流和平地流淌，而不把基督教诸河流的水抽入其他河流当中，也不叫基督教诸河流改变流入死海或地中海的流向，他们不应再次渡过卢比孔河，涌向世上的各个国家。这样，基督教可以被看做诸多宗教中的一个，而耶稣最终被看作仅仅是基督徒的救主。这样，基督教与其他宗教的关系将必须被视为宗教间问题，颇像主权国家之间的国际事务。假使这样的话，基督教以其独特性保持它的身份，它因不同于其他传统而获得其唯一性，而这种差异应当得到保持。[①] 在这里讨论的要点不是宽容、相互尊重和良好的邻里关系；要点只有一个，即某种基督教神学宣称的普遍性。

根据这第一种回答，基督徒应承认其他每一个宗教。既然失去控制的赘瘤是癌，一种不断生长的、遍及全球的、唯一的基督宗教将变成一种癌瘤。[②]河流应保持它们各自的身份，宗教也应如此。根据第一种回答，恒河、黄河或尼罗河(*Nahr an Nil*)，含有太多的盐分(或有毒物质，如果你想这么说的话)，而且太远(哲学上、神学上、人性上)，不能与基督教诸河流混合；否则

① 参看拙著 *Kultmysterium im Hinduismus und Christentum: Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie* (Freiburg and Munich: Alber, 1964)，法译版，*Le mystère du culte dans l'hinouisme et le christianisme* (Paris: Cerf, 1970)，pp. 37ff。

② "赘瘤"(growth)有"生长"的字面意思。——译注

人会在很大程度上招致化学上和物理上的变异。所以最好让它们分开。

第二种回答可能更普遍，尽管在其更软弱无力的表达中被世俗化了。这一回答是，基督教的普遍性宣称是根本性的，所以基督教若没有普遍性就是对它自身的否定。它把基督教视为一个特权部门，该部门有义务把全世界的人集合在一起，把其他文化和宗教的河流"皈人"基督教的亚马逊河(Amazon)，并灌溉全球——由此基督教当然会变成一个甚至比以前更普遍的宗教。这第二种回答会争辩说，我们谁来阻止基督教动力学的发展？压制其他任何发展，这难道不是每一种革命运动(一旦其领导者已掌握政权)的诱惑吗？基督教是否受制于这样一种诱惑？迄今为止，基督徒已以一种混合主义的方式吸取了地中海诸宗教中"好"的东西。他们为什么不能继续以这种方式对待其他宗教？

这个两难困境如下：许多基督徒也许会觉得，当他们放弃基督维度(christian dimension)是普遍的这一信念时，他们是在背叛他们最深层的信仰。但同时越来越多的基督徒深深地而又痛苦地意识到，普遍性宣称是业已寿终正寝的帝国主义之残余，也意识到，其他宗教的大多数信徒认为这种宣称是对他们信仰的威胁和漠视。

本章通过表明：地球上的诸河流既不真正彼此相遇——即便在海洋中——也不依赖于这样一种合并成为

给予生命的河流，要向这个两难的解决迈出勇敢的一步。诸河流并不相遇，即便在海洋中也不相遇。但“它们”还是要彼此相遇，也就是说，在天上。“它们”首先变成水蒸气，之后以云的形式相遇，最后作为雨降落人间，养育地上的众河流。诸宗教不会发展成为一个宗教，而且肯定不是为了要形成一个组织化的机构。仅当它们转化成水蒸气之后，完全变成灵之后——那时就以无数种语言倾泻而下（参见《使徒行传》2:3）——它们才相遇。地上的诸河流因云的倾泻而受养育，同样也受地上的和地下的种种源头的养育（经过另一种不同的转化：由雪和冰变成水）。诸宗教的真实库存不仅仅由神学的“教义之水”组成；它同时也由“神性之云”超凡的“水蒸气”（启示）和“圣人冰河”里的“冰雪”以及白雪覆盖的“圣人山”上的“冰雪”（启发）构成。

我的论点是，基督原则既不是一件特定的事件，也不是在普遍宗教这一意义上具有普遍性。那么它是什么呢？它是实在的中心——从基督教传统的视角看。这一见解并没有一种绝对普遍的特征，它是普遍的基督视角。我将详细阐明这一隐喻，并努力表明，没有一个宗教传统能垄断诸河流的活水（也即拯救），以及我们不能为了达成宗教上的一致而稀释任何一个真正宗教的教义陈述。[1] 我已在别处描绘过内在于这一问题的部分代表整

① 《梨俱吠陀》最后一个诗节（*Rig Veda* X，191，4）是赞美宗教和谐的。

体的效应。[1] 我的隐喻不是要以一种不明确的方式表述所有宗教的超越的统一。它也许会朝这一方向迈进，但我不想将真实的河水与经过化学方法处理的纯净水相混。因为诸河流不一样，诸宗教也不一样——每一条河流都各自含有不同盐分和微生物。此外，我们还不应忘记，水在不断经历着一种转变（死亡和复活的转变——是水蒸气状态、雪的状态然后又是水的状态），这正是它为什么能持续肥沃大地的原因。

诸宗教不是固定不变的构成物；因此，没有一个宗教应该害怕在气候变炎热时让它的水蒸发。争辩的热度一退，波浪一旦再次平静，云就会把蒸发掉的水带回来。换言之，每一种水不仅是独一无二的，而且以其独特的形态、味道和美构成宗教范围的组成部分。而且这一范围不是某种特殊领域，而是有其最终命运的整个世界。河曲、梯级[2]、港口、浴场、平静的池塘、湍急的瀑布、汹涌狂暴的河流——所有这些都是宗教现象的一部分。无论宗教的"本质"可能是什么，活生生的和实实在在的宗教不是本质，而是具体的、强大的和危险的存在物。诸宗教河

① 参看本书第三章；具体可参看拙文"The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?"载于 *Toward a Universal Theology of Religion*, Leonard Swidler(Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1987)。

② 梯级：ghat，指恒河等河流沿岸的阶梯。——译注

流远不止是化学上的 H_2O。[①]

因此，我的方法就不能完全是演绎性的。必须同时采用一种经验的和历史的方法。所以，在得出任何结论之前，我想一方面概述一下基督徒自我理解的几个历史阶段；另一方面尝试对这些阶段作出一种神学解释。

○ 基督教历史的五个时期

我们应认真看待当今这样一种意识，即神学的理解总是依赖于时间、语境以及其他参数。它说明了为什么基督徒没有一直按同一种方式解释基本的基督原则。[②]基督徒贯串在其历史中的自我理解可以用五个时期来概括，尽管前一个时期可能会在后一个时期中继续存在。由于这个原因，我不把它们称为基督教历史的编年阶段，而称凯罗斯阶段。[③]

1. 最初若干世纪的基督徒主要的自我理解是见证者。早期基督徒不认为自己是一个新宗教的信徒。相

---

① H_2O，水的化学分子式。——译注

② "基督的"(christic)而非"基督教的"(christian)与"原则"(principle)一词连用；它是指基督教信仰的基本特征。

③ 参看拙著 *Christianity*(Patiala: Punjabi University, 1969)的"Christianity and World Religions"一章，第78—127页(此书系 Guru Nanak Quincentennial(Collection Series)，那里对这五个时期有更详尽的讨论；修订版"Autoconciencia cristiana y religiones"，载于 *Fe cristiana y sociedad moderna* (Madrid: Ediciones sm, 1989), vol. 26, pp. 199—267。

反，他们是为那些在约旦河畔道出而后又为复活所确证的活生生的话语作证。早期基督徒见证者们为某种转变了他们的生命而后对他们成为一种超历史事件的东西作证，尽管这种东西很快以截然不同的方式被解释。他们不单单生活在历史中；末世论是一个始终伴随的因素。早期基督徒能毫无恐惧地面对死亡。他们是殉道者，是一个事件的见证者。在这里最重要的德性是坚贞，这一确信一直占主导地位，直到罗马在阿拉里克(Alaric)的围攻下于410年灭亡，或直到奥古斯丁于430年逝世。那一时期的真正基督徒是一个殉道者，也即一个见证者。

2. 接下来的一个阶段可以用皈依一词来描述。世界变成是“基督教的”了，但氛围还是“异教的”。一点一点地，基督徒们站稳了脚跟并形成一个社会和政治的实体。然而他们仍觉得，君士坦丁宣布基督教为官方宗教，这有它的陷阱。真正的基督徒必须不同于“世人”。在这种状况下，真正的基督徒不仅仅属于已变成官方宗教的基督教，而且表现为心灵的一种改变。因此生活方式的改变(*conversio morum*)成为修士的座右铭。真正的基督徒可能会与发展着的政治秩序有关联，或者可能会为基督教的社会性力量所牵引，但真正的标准是生活方式，是心灵的纯净。做一个基督徒意味着皈依基督。真正的基督徒听从修道院的呼唤——即便在这世上。然而与此同时，基督教不仅产生了一定数量的教义，而且产生了具有政治性质的规章制度。伴随这种新的自我理解，基督

徒们断定,他们要形成一个宗教,甚至一个国家,初期的帝国。当时这一宗教对其他宗教还是没有敌意的,尤其当后者离它甚远的时候;但皈依慢慢具有了一种政治含义。所有民族都被皈化,而且他们继续持有对他们各自生活方式的基本信念。这曾是欧洲许多民族的命运。这一发展一直持续到中世纪,虽然受到它与伊斯兰教的冲突的动摇,这冲突导致了一种新的态度。

3. 十字军一词表征了这一新时期基督徒的自我理解。这一时期从8世纪开始,一直延续至1453年君士坦丁堡陷落,或者甚至直到1571年土耳其人在黎潘托(Lepanto)溃败。到那时候基督国稳固地建立起来了。尽管在基督徒王储之间有战争,有内部张力,但没有什么比关于伊斯兰教这一外来威胁的观念更决定基督徒的生活了,这个观念成了一种集体的固执观念。713年瓜德利特(Guadelete)战争之后,西班牙很快归穆斯林统治,南部的法兰西以相似的方式被“占领”。卡尔·玛特尔(Carl Martell)被称颂为(基督教)欧洲的援救者,而耶路撒冷和诸圣地“归”穆斯林统治。维也纳被占领。基督教帝国危机四伏,不得不进行自我维护。犹太人常常充当基督教挫败的替罪羊。在这一形势下,基督徒必须成为一名战士,一名十字军战士,一名“军人”,这些旧名词被沿用至今。这些新宗教运动中的长官不再被称为神父、院长,而被称作将军——而运动本身成为一种“秩序”。基督军(*militia christi*)表明了这一时期的基本态度,或者在十

字军战士一词的字面意义上，或者——解释得更加折衷些——在如下决心的意义上，即要成为一名耶稣会士或者为基督而战的其他勇士。

宗教改革也有类似特征：基督教是一项具有挑战性的事业，它需要勇气、信仰和决心。一个人必须成为一名基督徒骑士，一名英雄；一个人的神圣责任是为基督征服或收复外部世界。一个人不可在世俗事情上妥协。单单信仰就够了。因此，伊斯兰教，被看做是一个威胁（一定程度上也被看做是一个不会冷淡下去的不祥警告），成为所有其他异教的典型。

在这一时期，基督教慢慢发展了自己是唯一真宗教的观念，所有其他宗教被视为是假的。真宗教（*vera religio*）作为一个神圣的词条出现，其含义由"真实的宗教生活"慢慢转为"唯一真实的、提供拯救的制度化宗教"。这一基本观点持续了几个世纪。然而，在一个非常特殊的时刻，基督国——也即德意志民族的神圣罗马帝国发生了新的事情。1492 年，一块新大陆被"发现"了。于是，场景变了：基督国作为一个世界秩序崩溃了，而基督教作为一个宗教进化了。

4. 在这一时期，宣教成为基督宗教的主要特征，一直到现时代都是这样。征服的热情势不可遏。但征服美洲的欲望不能用十字军一语在宗教上得到辩解。美洲印第安人不能被看做是一个像穆斯林那样的威胁，而且前者也未曾谴责基督徒什么。要为这种征服（*conquista*）作

辩解，只有说，美洲必须被基督教化。例如，萨拉曼卡(Salamanca)人声鼎沸，神学争论异常激烈。卡萨斯的巴特洛梅(Bartolomé de las Casas)为印第安人(*indios*)辩护。维多利亚的法朗西斯科(Francisco de Vitoria)竭尽全力。但以下观念占了上风，即基督徒不得不——或者不如说有使命——向美洲印第安人宣讲福音、皈化并拯救他们。这一观念继续传播。现在真正的基督徒是一个传教士。这个词的含义也改变了它原来的字面意思，即出去向"非信仰者"传道达到这样的地步，以至基督徒变成一种神秘的献祭，并因而为了拯救而成为堪为世人楷模的角色。甚至隐居在加尔默罗会修院的利雪的圣泰雷兹(Thérèse de Lisieux)也以传教士自居——而且也这样生活。宣教神学在各种神学中成为最精微的神学。[1]

然而，基督徒们还是在与世界其他民族的接触中认识到，这些新发现的宗教都藏有灵性财宝。结果开始了一个

---

① 例如保罗·尼特(Paul Knitter)有一著作题为《没有别的名？对基督教对世界诸宗教的态度的一个批判性考察》，该书为 American Society of Missiology Series, 7 (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1985)。在这一丛书的序言中，编委会主席 W·J·丹克(W. J. Danker)写道："关注的核心总是基督教的宣教。"接着他作了说明："'宣教'一词在这里是指跨入其他文化，跨越对耶稣基督的信仰和这种信仰的阙如之间的边界"(p. XI)。1981 年在罗马举行的关于"宣教的未来"的 SEDOS 研讨会——来自 45 个天主教团体和六大洲的 102 人出席——所产生的一部论文集接受了《在对话中宣教》的题目，该书由 M·穆特(M. Motte)和 J·R·兰(J. R. Lang)合编(Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1982)。

重新估价的过程。像利玛窦(Matteo Ricci)和罗伯特·德·诺比利(Roberto de Nobili)这样的名字都提醒我们有过这样一个过程。但朝这一方向推进的许多努力被压制了下去。基督教机构认为它们是在遏制时代的动力，也即欧洲国家的政治扩张。由于这些机构自称是基督教的，它们不能忍受那些可能会削弱其政治风光的神学解释。在中国的礼仪之争就是一个有名的案例。简言之，基督教有向全世界宣教的职责。直到今天，基督徒们还在替宣教团体祈祷和支付。[①]甚至政治领事馆还是被称为大使馆(mission)，这个词现在是普遍被接受的。但本世纪的两次世界大战及在这两次战争中死去的100 000 000人，还有170多个新兴国家的独立，这些标志着这一时期的终结。许多基督徒认识到，他们再也不能"向"其他民族"宣教"了。我们现在要谈到当前这个时代。

5. 殖民政治秩序瓦解之后，新的时髦语是对话。现在有一种趋向，那就是基督教介入其他文化并与之互动，基督教增进了对其他宗教的尊重；甚至有人尝试对基督徒一词作出新的界定。许多基督徒不再想征服，甚至也不想皈化；他们希望服务和学习。他们在开放的对话中作为严肃的对话伙伴出现——尽管他们的对话者对他们不无戒心(了解一下历史就不难理解这个事实)。今天，基督徒们说，对话不是另一种策略，而是一个开放的过

① 注意"祈祷"(pray)和"支付"(pay)词形相近。——译注

程，是为了互益，也为了更好地互相了解。基督国前景渺茫；基督教岌岌可危；唯有基督象征依然活着且健康。于是基督性(*christianness*)突现出来了，也就是说在社会学层面上突现出来。

有一点是很明白的：基督原理多少保持了这五个时期的所有特征。可发现所有基督徒都有点儿见证者的味道。基督徒们如果不这样认为，即他们多少比非基督徒要好，就不舒服(皈依)；如果没有勇气表白他们的信仰就不舒服(作为一名战士，作为一名十字军战士)；如果不感到有义务和责任心怀全世界，就不舒服(宣教)。然而现在意识到自己不是孤家寡人，基督徒就向对话敞开。正是在当前这个时候，我们目睹基督徒与其他信仰的民族之间的互动有了一个新的螺旋形转折。

○ 历史教训

我们应在相应的历史语境中进行我们的思考。第一个时期依然受约旦河水的养育。在这里《旧约》被视为相当重要。因此，基督徒在灵性上依然是闪米特人。继后的三个时期受台伯河水养育。因此，基督徒在智性上是欧洲人；他们基本上依然与地中海诸文化相连。在大西洋两岸(在该词的历史意义上说)，我们发现只有殖民地，尽管南北美洲在独立500年之后现在或多或少呈现出其独特的特征。

第五个时期也有其见解，只有这个时期才不再满足于仅仅输出地中海文化。它渴望在恒河以及地球上的其他所有河流中与其他信仰者共浴。基督徒发现这些河流是真正的河流，尽管它们不属于基督教。这构成了一个新的社会环境，尽管过去也有一些引人瞩目的例外。

那些例外情况在此值得一提，因为目前对对话的关注是一个凯罗斯阶段，在此之前并不完全阙如。我们可以提到米纽修斯·菲利克斯(Minucius Felix)，提到在巴塞罗那(Barcelona)和托莱多(Toledo)的争论，提到拉蒙·勒尔(Ramon Llull)，提到明谷的伯尔纳(Bernard of Clairvaux)，提到库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa)，在近现代则可提到婆罗门本达夫·阿派达亚雅(Brahmabandav Upadhyaya)，提到吴若望(John Wu)以及其他许多人。他们全都证实了以下事实，即今天所感到的对话之需要并非完全是新的。另外，在那些不同宗教信仰人群聚居在一起的地方，在较为传统的层面上一直有一种生存论上的交换。例如，在印度的喀拉拉邦(Kerala)，不同宗教的人——也即印度教徒、基督徒和穆斯林——数百年来一直生活在一种相对积极的共生关系之中。

从这一历史性考察，我们应该可得出一些神学结论。要学习的第一个教训来自历史以及以下事实，即一切都以时间要素——也即历史环境——为转移。如果世界在政治上没有非殖民化，那么我们就不会像今天这样谈话。对话不是由于思辩而得到发展的，相反，它是由于形势所

迫而近乎强加于基督徒的。实践支配理论。然而，它也证明，充分利用每一种处境是明智的。

第二个教训应是，既要从一种狭隘的、单维度的超自然主义中又要从一种纯粹辩证的自然主义中解放出来。基督徒观点的改变并非单单是由于引导一个特定民族的千里眼上帝所致，也并不完全是制度化的教会方面作出冷漠的算计，希望以此保持权力并控制人们的金钱和良心的结果。这两个因素——以及其他因素——可能都在此发挥了作用。但仍然是历史境况迫使我们形成一定的观点，而这不排除以下可能，即这种境况又是在历史中起作用的其他因素所导致的结果。一种属神的因素也并非不可能，尽管它不是一个解围之神①(*deus ex machina*)的因素。上帝之灵，用传统的话语说，是不应该与时代精神(*Zeitgeist*)混淆起来的——也不能分开。历史解释如何，但不解释为何。换言之，历史告诉我们，既非最好的人恒胜(为神意所护佑)，也非最聪明者恒胜(只为强力所"护佑")。根据《薄伽梵歌》，圣地(*Dharmakshetra*)与俱卢之野(*Kurukshetra*)合为一体。(顺便提一下，沙拉斯瓦蒂，恒河的第三个也即看不见的那个源头——它是否存在是有争议的——恰好横贯俱卢之野。)换言之，麦子和稗草一起生长。

---

① 在古代悲剧中，往往由神在临近剧终时出场化解所有矛盾。——译注

第三个教训让我们对我们的所有发现包括我们的神学成就和思想成就进行综合，并思考其意义。我们对过去种种观念所持的批判态度向我们表明，我们也不例外，我们的观念并不比我们祖先的观念好多少。我们也是被放置在一个有限的而且最终是暂时的历史框架内。我们也只不过如我们的祖先那样是转瞬即逝的时间现象。我们必须像当心种族中心主义（*ethnocentrism*）一样当心时间中心主义（*chronocentrism*）。

第四个教训强调真正的神学思考所包含的创造性和自由。神学不单单重复先前的学说，或仅仅从它们当中引出隐含的结论。神学要创新。神学的种种决断和洞见可以产生深远的影响；它们可以朝一个新的方向发展，而这不仅仅是一个既有教条的“推进”。在这个现实世界中有变动，有自由。神学不仅仅是诠释，也是实践。除了得出结论，神学也提出新的前提，创造新的局面。神学不只是结论。换言之，基督徒的自我理解的历史不是一些前提的逻辑发展。它是一系列不同因素所导致的结果，其中许多因素既是人之灵也是神之灵的自由运动。最后可以说：前面的观察之逻辑联结并不能为决定下一步提供标准。虽然可能先须有这些观察，但下一步并不一定包含在它们当中。生活不仅仅是逻辑的发展——也不仅仅是进化。

历史也教导我们如何正确对待我们的这一主题。为避免本章太过冗长，我将只对相关的方法论原则作一

概述。

○ 方法论原则

1. 一个基督徒对基督徒的自我理解进行反思时必须考察以下三个方面：

——基督徒的自我理解的最初源头；

——这些源泉在传统内的解释；

——个人对这些源泉和传统的体验，以及对它们的意义的重新反思。

神学的艺术在于调和这三个因素，使其具有一种令人信服的和谐。

2. 对基督原则作神学诠释必须避免以下几点：

——叛教，这意味着一个人脱离了他事先想要了解的特定宗教。

——因想找到一个最终无形的共同标准而稀释传统——即便为了宽容和普世精神也不能这样做；

——不屑于了解其他传统。

基督徒的自我理解必须朝其他宗教的经验和信仰形式（以及体系）开放。必须乐意倾听它们，向它们学习，甚至吸取它们所提供的、将丰富或深化基督教之诠释的所

有东西。基督徒的自我理解必须表现出在对话中相互改变的意愿。这种宗教间的相互丰富会产生一种新的知觉能力，并最终产生一种新的宗教意识形式和一种一般性的宗教形式。

3．方法必须是对话的[①]，并需要运用在以下几个层次：

——在不同宗教之间，这里指在基督教和其他世界各大宗教之间；

——在自身宗教内部，指在基督徒的自我理解的各种不同表述和不同神学之间；

——在神学家本人或那些参与这一事业的人的心中。对话本身就是一种基本的宗教经验。

我不想就其中任何一点作具体阐述，因为我希望本章自身能成为这样一种方法论的范例。

○ 三个地理—神学的阶段

迄今为止，基督原则的性质主要是用历史范畴来概括的，与前面对五个凯罗斯阶段的分析一样。但它也是

① 参看拙文"Dialogical Dialogue"，载于 *The World's Religious Traditions*, Festschrift Wilfred Cantwell Smith, ed. Frank Whaling (Edinburgh: T. & T. Clark, 1984), pp. 61—72；另参看拙文"Begegnung der Religionen"，载于 *Dialog der Religionen* Ⅰ，1(1991), pp. 9—39。

(而且更确切)超历史的。基督原则不单单是过去的,也不完全是现在的。它属于心之秩序,属于信仰者的个人生命。它是当代的,按它自己的方式(*sui generis*),在一定程度上既超越时间也超越空间,而又不取消时空框架。它在性质上是神学的。它促使人既在自己传统也在他人传统的映照下对所存在的东西进行反思——尽管每一事物无论在哪一时刻出现,都仿佛被我们自己的光学仪器过滤过似的。这三个地理—神学的阶段在性质上同时也是凯罗斯阶段。它们相互盘绕在一起,每一个都在另一个之中出现。但仍然是,每一个阶段都显得是超越时间中的任何点之上的,而基督徒的良心是在这些点上表现自身的。

历史和传统都是神学活动的源泉(*loci theologici*)。任何忽视新背景的当代神学反思在方法论上都是错误的。教条和基督徒的自我理解都不是一个非历史的或非地理的事实。地理与历史一样,构成了一个性质上既属人也属宗教的范畴。

上面所描述的基督徒的自我理解的五个方面是按历史线索阐述的,而这里要描述的三个神学阶段则将遵照一个宗教—地理模式来阐述。如果基督原则在3世纪的表现方式确实不同于它在20世纪的表现方式,那么基督徒在台伯河河畔的经验与在恒河河畔的经验之间也有一种类似的差异。我关于河流的隐喻不止是一个很好的地理学术语;它是一个神学范畴。不管基督教是否具有普

遍性，基督教在非洲沙漠里对生活的解释不同于它在斯堪的纳维亚半岛上的一个城市中对生活的解释。至此，我们一直更注意历史而没有注意地理。

我们应该认识到，基督教的地理不能还原为在巴勒斯坦的约旦河，不能还原为在意大利的台伯河，或者还原为在印度的恒河。地球上的诸河流，不仅其沿岸的动植物不同，而且沿岸的居民及其宗教性生存也不同。这些地理—神学变量既不是笛卡尔参数，也不是中性的几何参数；它们影响到居民的气质以及他们的信仰观念。“宗教地理学”作为一门学科基本上尚未得到开发。另外，地理学与历史学是相互盘绕在一起的。

例如，台伯河不仅仅是罗马的河流。罗马也包括拜占庭，而有若干世纪时间莫斯科是第三个罗马。此外，这个意大利城市本身就象征着一个三重性的罗马：恺撒们（有的是基督徒，有的是非基督徒）的罗马，教皇们（有的拥有世俗权力，有的没有）的罗马和民众的罗马。但我还是想把台伯河看做基督教地理学的第二块领域的一个样本。以下所述当然只是一个简略的考察。

约旦河：水，信仰，事件，虔诚，而向天堂——排外主义。“耶稣即基督”这可能是表达基督教信仰的最简公式。虽然“基督”一词可以有许多意思，但这一公式的来历与犹太人关于弥赛亚的观念密切相关，尽管耶稣本人对弥赛亚这一称号有所保留。在语法上同义的、表示弥赛亚的几个

称号“受膏者”、“弥赛亚”、“*Christos*”①、“基督”和“耶稣基督”,在实际使用时逐渐发生了一种意义转变。

基督徒的自我理解以一种内在的方式——既有连续又有对抗——与犹太圣经相关联。割礼被废除,导致与犹太教的绝裂。但割礼被在水中洗礼所“取代”,这水,当然是指约旦河的水。这些水给耶稣、马利亚之子、人子施洗。它们是圣水,因为上帝的灵运行在它们上方(参见《创世记》1:2)。水是起始的象征:它涤荡万物,它流动不息,它构成相对于火的另一个极性,它来自源头和河流,也来自地面上空和地下深处,它带来死亡,也带来新生。但只有一条约旦河。并非人人都被接纳。在这里潜伏着排外主义,尽管任何水都可以是约旦河之水,如我们在后面会看到的。

基督徒是信仰之人,这种信仰是基于耶稣其人。因此,神学讨论必须说明耶稣是谁。但在这里首要的问题不是耶稣的本性,而是耶稣事件尤其是复活事件的真实性。这一事件在其他所有事件之上,它是耶稣生平中的一个历史事实:一个来自巴勒斯坦的人被当时的宗教司法当局判处死刑。在此我们是牢固地扎根于历史,尤其是耶稣个人的历史的;因此,对他本人的忠诚处于中心地

① 基督(Christ)的希腊文,意思是“涂油受膏者”。*Christos* 一词源自梵文 *Krsna*(意即吸引一切者)。参见霍尔根·凯斯顿著,赵振权、王宽相译,《耶稣在印度》,国际文化出版公司 1987 年版,第 113 页。——译注

位。这位年轻拉比的教导很迷人，虽然他的话大多数都是他之前的人说过的。他的榜样散发着一种不可抗拒的魅力。

直到今天，基督徒还是朝天上看，不顾耶稣升天之际天使们发出的警告。基督徒们保持着一种“宗教”态度，这种态度渗透在他们的生活当中；这是一种非常特殊的“虔诚”，而非一种宗教。他们朝天上看，向着已升天的基督。末世论的盼望在他们当中流行。基督的复活将导致“我们的”复活。

受到耶稣之影响、魅力和怜悯的支配，这是一种特权。它是某种具有特殊意义的东西，赋予了一种特定的尊严；它是喜乐之源，但也包含了一种重负和责任。约旦河有一种很独特的权力——继续用我关于河流的隐喻——而且犹太诸作品也表达了这一点。“大马士革的亚罢拿河和法珥法河，岂不比以色列的任何一条河都好吗？”亚兰王的元帅乃缦（Naaman）这样对以色列的先知以利沙喊道（《列王纪下》5：12）。换言之，唯一性、特权和排外主义在一个等级制的世界并不是一个不可克服的难题。基督徒的数量很少，得救的基督徒甚至更少。[1] 一

[1] 在一篇尚未付印的学位论文（题为“世界的拯救”[Das Heil der Welt]）中，我努力阐明这一观点以什么方式为以拯救为宗旨的诸宗教所共有。它最终是一种自然法则的潜意识转换：数百万个精子中的一个变成人；数百万物种中的一种变成人类；数百万植物中的一种变成动物等等。比如有人说世界上只有少数人是基督徒，更少的人被圣化、得救、得到实现。

个人只要是生活在一个等级制的世界，他就不会讨厌一定量的排外主义。

第一个阶段对应于前面所说的第一个历史时期——见证时期。通过这个阶段，可以解释为什么同“约旦河”相关的几个主要神学难题与耶稣基督的身份，也即基督论和三位一体主题中的一个事实有关。

台伯河：火，信仰表白，机构，宗教，向内性——包容主义。约旦河真的是唯一的河吗？没有用火施洗的方式吗？火烧毁旧有的一切，四处蔓延。它具有净化功能，但也具有伤害功能。当前的基督徒身份不能限于早期几代基督徒的经验。过去 20 个世纪以来由基督徒的生活产生的文化和宗教构建不应被忽视。此刻，我们处于第二、第三和第四时期，根据前面所说的模型——皈依、十字军和宣教——跨越了 15 个世纪的基督教历史。

基督徒现在不得不持一种世界观，并表达为一系列信仰表白。做一个基督徒，不仅仅意味着忠于基督；它同时也要求成为基督教共同体——不管称之为教会还是信仰界——的一员。各门各派，一旦确立，就发展起它们自己的正统学说。基督教成了一个机构。一体感被高度制度化了。其理念是基督国，基督教帝国，基督教文明。大约在 16 世纪，正当这一理念开始崩溃瓦解之际，基督教是宗教这一观念逐渐取而代之。

约旦河既是一条地理上的河又是一条神秘的河。它

的水是洗礼用的水。而在另一方面，台伯河既是一条历史的河又是一条政治的河。它的水流入泰晤士河、塞纳河、巴拉那河(Paranâ)和波托马克河(Potomac)。它携带着一种神学，一种结构完善的世界观，虽然这种世界观既宽泛又富有弹性。它既是过去的基督教文明之水，又是现在的基督教文明之水。基督国及其后继——基督教，不仅仅是私事。基督教河流到处流淌；它们灌溉着一个自称统领全世界的文明之所有领地。在此可以点到许多当代人的名字——教皇约翰·保罗二世(John Paul Ⅱ)，布什总统，伊丽莎白女王，皮诺切特(Pinochet)将军，哲学家雅克·马利坦(Jacques Martain)和埃蒂尼·吉尔松(Etienne Gilson)，神学家卡尔·巴特(Karl Barth)或伯纳德·龙纳根(Bernard Lonergan)，历史学家阿诺德·汤因比(Arnold Toynbee)或弗里德里克·希尔(Friedrich Heer)。所有这些人都表现出对基督教之优越性的信念。尽管这一信念并不阻碍人承认他人的伟大和基督徒的软弱，但它认为，这样的信仰表白不过是与基督教的价值保持一致而已，并且它是由基督的权威作出的。

基督教变得如此强大、普及，如此确信其使命，以致它看不到向外看的必要性，除非它想学习并变得更加完善。它在神秘主义、宗教、政治诸层面上的内向性是其特征之一。根据这个观点，一个人可以在基督教的启示、教义、实践和生活方式中找到任何人类生活以及评估其他宗教和文化所需要的一切。这是我在谈的内向性：我们

是在我们内部找到全部真理的。神学是向内的。我们想在我们自己内部、在我们自己的传统的启示中找到所有神学问题的答案。尽管我们可能会谈论他人，可能会尊敬他人，可能会把他们整合在我们的系统之内，但仍然得由我们来完成这项任务。这里有个例子：当教会史上的一届大公会议破天荒第一次不仅承认其他宗教的存在权利，而且甚至于称赞它们——也即在第二次梵蒂冈大公会议的《教会与非基督宗教关系宣言》(*Nostra aetate*)中——时，没人认为有必要邀请其他宗教的代表出席，以便他们可以为自己说话。大公会议的专家们自信能为他人说话。台伯河是自足的。

有一种激烈的神学话语捍卫某种基督教包容主义。根据这种观点，基督宗教代表了宗教发展的顶峰；它代表普遍价值，因此完全有理由宣称其普遍性。简言之，基督教无需藐视其他宗教。它就是站在一个线性进化过程的顶端。这种思想通常被称为"圆满神学"。基督教在这里不是其他所有宗教的敌人而是它们的圆满。

以下说法都表明了这种综合症："灵魂天生是基督徒"(*anima naturaliter christiana*)、"匿名基督徒"、"人类的仆人"、"自然的和怜悯的国度"，或者用世俗的说法，"民主"、"世界文明"、"世界强国"、"世界市场"、"普遍人权"、普遍有效的科学及其技术。所有说法说的是同一件事：所有河流流着同样的水，但最终这是"我们的"水，尽管河上来来往往的独木舟可能没意识到这一点。

无疑有许多机构、教会和神学。通常它们互相较量，为了权力，为了争如何更好地理解彼此的一些特定的神学问题(有内部的也有普世的)，或为了争对待其他宗教采取什么方法更好。但在这些分歧中间我们仍发现有同一种语言。我们是否可以称之为西方的逻各斯？基督徒们恼怒地回应这样一种称呼；他们说逻各斯是普遍的(虽然它只能是“我们的”逻各斯)。如果没有台伯河自身的话，它[①]的水就到处都是了。因此，我们需要火和一种内向性。

在此包容主义态度范围之内尝试拥有一种更宽阔的胸怀，这是值得称道的。因此，人们谈论看不见的基督教、宇宙的基督[②]、普遍的属灵教会、对佛教徒也可以有意义的一位上帝以及不排斥诺摩斯(*nomos*)、达磨、业报和理的一种法则。这种观念是一种“普遍的宗教神学”，或者用更加科学的语言说，是一种统一场论。[③]这种台伯河确实要比密西西比河长。

只要基督教是看不见的，基督是未知的，教会是属灵

① 指逻各斯。——译注

② 我想指出，我早期关于这一主题的著作之一《印度教中未知的基督》，这一含糊的书名不是指为基督徒所知而不为印度教徒所知的基督，而是指在印度教中不为人所知的基督——在基督教中更是如此。参看 K. Healy, *Christ as Common Ground: A Study of Christianity and Hinduism* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1990).

③ 关于当前北美的争论，一个有代表性的声音参看 Wilfred Cantwell Smith, *Toward a World Theology*(Philadelphia: Westminster Press, 1981).

的,上帝是不可言说的,法则是未成文的,神学是未加实践的,那么在这里就不会有任何问题。“但人总是说话的动物”(*homo loquens tamen*)。我们无法说出语言本身,就如我们无法实践宗教本身。相反,我们只得说某一种语言,实践某一种宗教。但那样基督教的普遍性就变得可疑了,幻灭了——除非……

基督教的普遍性会幻灭,除非把基督教部门看做是享有特权的,以至能吸收所有其他部门并变成全世界独一的亚马逊河。在复兴运动和基要主义的许多新形式中就是这样。有了这种种现象,焦点就集中在小心保持自己的身份上了。

同样很清楚的是,首要的神学问题取决于这些基督徒是谁以及他们的意图是什么,如:教会学问题,恩典教义问题,拯救问题,他们在普遍意义上与其他宗教和与正统信仰的关系问题。

恒河: 土,信任,宗教性,尺度,外向性——多元主义。我们现在面临后殖民时代“神学”的挑战。这种神学与对话的态度相一致,就是前面所描述的第五个时期。一种对话神学仅当被讨论的问题——当然也包括语言——被公认为是共同问题,或者是在互相对话中创造出来的时候才会坚持它的陈述。此外,对话的议事日程应该是在对话自身中拟出的。换言之,甘戈特里(Gangotri)只是恒河诸源头中的一个,而三角洲不再是河流,甚至不再是

"印度的"领地。山上的雪和空中的云是我们的恒河的源头。这些源头没有一个是由实际的水组成的。

这里的象征是土。它象征世俗(*saeculum*),在此象征地上的正义国度,这国度怀有与所有他人合作的意愿,虽然我们可能与他们观点不一。没有像全球意识那样的东西;但有一种对他者、对他人的特别知觉,有一种对此意识不加窒息地给予欢迎——也即接受它,尽管可能不理解它——的特别意愿。我们信任,我们对我们的命运比对逻各斯所提供的那种安全(确定性)有更大的信任。所以,基督徒一般很少这样表现自己的身份:仿佛他必须捍卫自己的文化,仿佛他属于一个制度化的宗教。相反,这种身份表现为通过个人的宗教性而生活的生活——也即表现为一种宗教态度,它构成人类的一个维度,人之基本特征的一个要素,神圣者的一个方面。

所以基督徒不再只关切自身,而是也向他人和整个世界敞开。向外是这一阶段的特征。出去不是去征服而是进入到一种关系中去。它是这样一种态度,即在与他人的关系中看自己,在与自己的关系中看他人。我不称之为开放性,为的是保证与其他两个阶段的平衡。有个例子也许可以说明我的意思。

第二个阶段的基督教神学倾向于强调基督教信息的新颖性,倾向于凭借差异来保护其身份;这样作的途径是说邻人之爱、三位一体教义、恩典教义等等是基督教启示

特殊而唯一的特征。①不管个别情况会如何，一个人在这第三阶段会感到更惬意，在这里可发现各个不同民族的所有这些教义和说法是共同财富，基督教所体现的仅仅是这些民族的原初传统。

排外主义和包容主义都不能形容这第三阶段的特有态度。这里我谈及多元主义。

在展开我称之为基督性的这一新阶段的诸积极方面之前，我想考察一下它的某些消极特征（它们已把我们如摩西那样导向应许之地的边界）。对不同的终极世界观进行比较可能是不可能的，这一不可能性就是基于这些特征。

○ 一个印度吠檀多主义者与一个基督教神学家的对话

基督徒②：让我们从我们对上帝的共同信仰出发。

印度教徒③：你是指万物以其为基础的梵，即绝对实在吗？

基：不，我是指上帝，天地的唯一、独一创造主。

---

① 卡尔·普鲁姆(Karl Prümm)撰写的一部涉及其他方面的杰作，其书名道出了我要说的东西：*Christentum als Neuheitserlebnis*［《基督教，新的经验》］(Freiburg, Herder, 1939)。

② 以下简称“基”。——译注

③ 以下简称“印”。——译注

印：莫非你是在谈大自在天(*Îshvara*, *saguna brahman*)?

基：那是思想不能给它添加任何更伟大东西的终极者吗?

印：既是又不是。是，是就我们凭我们的心意(*manas*)无法想到更终极的东西而言。不是，则是就我们对无德之梵(*nirguna brahman*)有一智慧(*jñana*)的意识而言。不是，还因为关于终极者的思想本身不可能是该终极者。

基：我们不应在这里讨论哲学而应讨论神学。更确切地说，我们不应批判思想概念而应努力对我们的信仰作出一个看似有理的解释。

印：我被弄糊涂了。你或许是说我们全心投入的(根据辞源学)信仰(*shraddhā*)可以还原为一个表达式?

基：难道你反对"信仰寻求理解"(*fides quaerens intellectum*)的努力?这种信仰依赖理性以便把它"翻译"成可以理解的话，如上帝的礼物是什么或分有上帝的知识是怎么回事。

印：而你所说的不是哲学?你在使用的所有这些概念都需细加解释。我们何不从基督出发并预设我们都承认有一个包围着我们的属于神圣者的(*adhidaivika*)领域呢?

基：我宁愿说它在我们之上。

印：如果"在我们之上"不排除"在我们之间"，我们可

以在此达成一致。

基：基督是上帝之子。

印：我想我们要避免对神圣者作不成熟的讨论。

基：基督是全世界的救主。

印：基督是谁？

基：你要我避免过早谈论上帝。基督是尘世和天堂之间唯一的中介者。

印：有两个问题：我们是否需要中介者？基督是否是唯一的中介者？

基：我们不是或尚不是神。泛神论是错误的论断。我们需要在两个世界之间有一个连接。基督是唯一的连接，其理由与只有一个上帝相同：如果有两个上帝，他们会联合。

印：但愿我理解你到目前为止所说的全部。毕竟，我学过你们的语言，但你所说的一切听起来文不对题而又古怪。

基：你希望我怎么说呢？

印：只有一个实在。我们是它，而且我们在它之中。凭借真实的智慧，我们成为我们所知的，尽管我们在此之前就已经是它。

基：这不是一个悖论吗？如果你已经是某物，你就不可能后来成为它。

印：这就是为什么"成为"只是表现为"成为"的原因，而且只有在显然在"成为"的人看来才是"成为"。

基：现在我们又在谈哲学了。

印：如果我们的话有意义，我们真能避免谈哲学吗？

基：我们要尝试把我们的概念框架限于最低限度。耶稣是马利亚之子。他被钉十字架，第三天复活。上帝使他死而复活——但我们在此可以不考虑神的因素。

印：这可能是一个较佳的开端。复活的基督意指他应该作我们的模范，我们应当效法他。我对此完全赞同。耶稣的人生是崇高而鼓舞人心的，但也有其他榜样。

基：让我用你们的语言说，耶稣是一个彻底觉悟的人，是一个完全圣化的人。

印：但这并不是独一无二的，除非每个人都是独一无二的。

基：他创建了他的教会作为拯救全人类的方舟。

印：首先，我看不到有创建教会的必要。再者，那些在时间和空间意义上都在教会之外的人怎么样呢？

基：我能否这样说，他正像佛陀创建僧团以便僧人们更容易获得解脱那样创建了教会？对另一个问题有一简单回答：虽然教会是可见的，但它的边界不可见。

印：那么教会仅仅是同其他许多机构一样的一个机构。

基：在我们决定不讨论上帝问题因而也不讨论上帝之子问题时，基督教信仰就已经失去了它的外形。

印：那么，你为何不能同意我们全都是“上帝的孩子”——用你们的话说——而基督是最年长的孩子之一，如果你喜欢的话，是头生子？

基：有一点不同。他是历史的主——为避免进一步谈到上帝。

印：依我之见，这也毫无意义，或者我不得不认为那是荒唐的。对我们来说，历史这一哲学概念是陌生的，虽然它对你们来说好像是一个沉重的负担。线性时间的展开只不过是一个幻觉，是实在的一个片断。说到《旧约》，我们将不得不把整个基督教和你们称之为宗教的东西区分开来。基督教没有拯救作用，它只教你在历史中取胜。基督教的拯救已变得相当可疑了，基督教这 20 个世纪的历史就是一个很好的例证，证明我的不信任并非太过牵强。

基：在此我得同意你所说的。你所谴责的，基督教自身也以它自己的标准在谴责。

印：这是否意味着我们在伦理层面基本上一致，尽管我们所用的两个形而上学概念相互歧义，使我们甚至看不到在我们之间是否有一致或不一致之处？

基：的确，我们是在说两种不同的语言。

印：我能诚心诚意地引述你们的整个《尼西亚信经》，但对它的解释却与你们截然不同。

基：翻译肯定是可能的，而且我们可以找到形态相似的对应词。但我们在教义层面的差异仍然是不可克服的。我们可以继续无休止地谈下去，但我们总会达到某一点，在那儿不同的语言成为问题；它们代表不同的世界观、不同的思维方式、不同的基本信念……

*　　*　　*

我常说，比较哲学严格说来是不可能的，因为作比较所依赖的必要观点已经是某种哲学精神的一部分。① 对于比较宗教的研究也可以说类似的话。② 我们不能假定所有宗教传统都可以用同一个标尺（*metron*）精确、忠实地给予衡量，除非我们预设理性（最终只是“我们”对理性的理解）是中立的、普遍的，足以充当评估诸宗教的标准。每一个宗教传统，作为一个相对完整的自我理解体系，都从它们自身发展出它们的参数。一场富有成果的对话必须首先在这场对话所使用的这类参数上达成一致；否则就只是自言自语。简言之，我们必须问：我们拿我们所使用的词指什么？对词意的讨论先行于对话，因而也决定和构成对话。

其结果是，诸宗教传统肯定是不可衡量的，很可能它们没有可以进行相互比较的合适点。它们事实上是不可还原的，除非已经达成或形成共识。在当前的形势下，如果作一个现实的估计，就会认识到诸宗教甚至神学常常

① 参看 R. Panikkar, “Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge”，载于 *Religious Pluralism*, ed. Leroy S. Rouner (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 97—115。

② R. Panikkar, “Aporias in the Comparative Philosophy of Religion”，载于 *Man and World* 13 (1980), pp. 357—383；另参看拙文“What is Comparative Philosophy Comparing?”，载于 *Interpreting Across Boundaries*, ed. G. J. Larson and E. Deutsch (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988), pp. 116—136。

把彼此看做是不可衡量的。

我们不应该通过假定我们的这种智性能够知道一切，来试图消除我们在智性上的挫折。这样一种假设只是把真正的问题推开。它试图回答存在的原因，这样做时，它使存在受制于原因，受制于逻各斯，受制于意识。我们可以用逻辑学的语言说，一个无限的和至高无上的智性包括可思想的一切。对一个无限的心灵来说是没有边界的：一切都为它所知。但是，我们不能以纯粹逻辑的方式证明——除非我们把存在与意识视为同一——没有一种存在不为最高的智性所知。

一个人也许可以提出这样的反对理由，即这样一种无限的智性如果不能知道一切，它就不是无限的。我们也许可以回答说，一种无限的智性作为智性是无限的，但它不是作为存在是无限的，除非我们回避问题，假设存在和智性最终是同一的——而这正是问题所在。我只指出，实在可能有几个方面是智性之光穿不透的。讨论多元主义一词时我还会论及这一点。

前两个阶段的问题，一方面是基督论—三位一体的性质问题；另一方面是教会论—救赎论的性质问题，而这一阶段的神学问题则将取决于人类的现世问题以及基督徒能以何种方式解决它们。这并不意味着这些问题仅仅是政治问题、经济问题或仅仅是正义问题。它们也是人类学问题，因为人类已作出对它自身的一种特定的理解。它们也是宇宙论问题，这意味着它们涉及对世界和历史

的理解。

只有把这些历史的和地理—神学的方方面面牢记在心，我们才能理解当前一种多元主义的基督徒之自我理解所遇到的特殊挑战和难题。下面的几点思考可能有助于澄清我们的全部问题。

○ 三种态度：基督国、基督教、基督性

我将从词汇问题谈起。"基督的"一词可以描述基督国（一种文明）、基督教（一种宗教）和基督性（个人的宗教性）的形容词性的那部分内容。在所谓的中世纪基督教文化时期，一个人几乎不可能在不属于基督国的情况下成为一名基督徒。而且直到最近，一个人还是几乎不可能在不属于基督教的情况下自称是一个基督徒。

今天人们有更多的机会不依赖有其各自的制度性机构的基督国或基督教，而通过保持一种个人的态度做基督徒。我在这里说的是一种个人的而非个人主义的态度。"个人"（person）一词总是指向共同体。基督精神是 *ecclesial* 而不是 *ecclesiastical*[1]；后者一般来说与一个持久的、因袭的组织同义。教会（*ecclesia*）一词严格说来指向的是一个有机体，而非一个组织。一个有机体需要灵

---

[1] *ecclesial* 与 *ecclesiastical* 都可译成"教会的"，而其区别则如潘尼卡所言。——译注

魂，需要生命。一个组织要求有一个理念，有一个理论基础。[1] 这一区分很重要。做一个基督徒，做基督国的一名成员，这很大程度上是过去的事情和某些人对未来所寄的梦想；但对今天的大多数基督徒来说这毫不相干。但是，基督国的精神和现实都尚未消失，它们也不会在基督徒的意识中消除得一干二净。它是人性的一部分，也是基督教建造"圣所"的动力的一部分，在"圣所"中，基督教的理念能在最小的生命片断中得到体现。在过去，这样的圣所被称为基督教帝国或基督教国家。后来它们变成了宗教制度，而今天它们是教派和新基督教运动。它们全都很含混——而且没有完全过时。但是，视基督原则与我们所称的基督国同一并不恰当。除了基督国还有基督教和基督性。天父的房子里有许多房间！

存在着基督教。做一个基督徒，做基督教的一名成员，意味着归属于一种宗教，该宗教是众多宗教之中的一种。这个宗教可能多少比其他宗教纯粹。但要是称其他宗教为假宗教或把它们叫做非宗教，这就不仅是对语言的滥用（an abuse of language），而且是对言语的滥用（a verbal abuse）了。作为宗教的基督教，其问题不同于作为一个充分发展了的历史性组织的基督国的问题。

---

① 参看拙文"The Dream of an Indian Ecclesiology"，载于 *In Search of an Indian Ecclesiology*(Bangalore: Indian Theological Association, 1985), pp. 25—54。

大约100年前，天主教徒如果否认教皇国①的“神圣权利”，就会被开除教籍。那些反对教会有鞭挞异端之权利的人也招致开除教籍。今天再没有一个天主教徒感到必须遵守中世纪和文艺复兴时期的教皇们的条规、法规和训令。这样的义务属于基督国，不属于基督教。

我想补充说的是，罗马教皇的使节、政府的大使，这些仍是基督国的一部分，而且他们的职能很可能得到历史的辩护。教会法依然有效，罗马教皇的通谕依然重要——这里仅举几个天主教的例子。但这些使节和法规再也不能穷尽做一个基督徒的方式，甚至不能穷尽做一个天主教徒的方式。

在我们这个时代势不可挡地出现了第三个因素：把自己看做是一个基督徒也可以是指实践一种个人信仰，具有像基督那样的精神，以及把基督当做其个人生活的象征。这就是我所称的基督性（西班牙文 *Cristiania*，德文 *Christlichkeit*）。它不需要完全根据历史来解释。它只是作为一个事实存在，作为我们发现的事物，并且同时作为不单单是被我们发现的事物。我在别处介绍过基督教、教会和基督之间一种类似的区分；在那里，我集中关注宗教的社会方面、圣礼方面以及神秘核心。②最后一个

① 指罗马教皇在756—1870年间拥有主权的意大利中部的领土。——译注

② 见本书第158页注释3。——译注

或许可称为基督原则。

至于说明，我将提到罗马天主教传统的几个例子：避孕工具的使用正式受到天主教最高权威的禁止。然而，天主教会的许多成员不理睬这一训令，却仍自认为是“好天主教徒”。目前在某些国家，人们在对待离婚的态度上情况与此相似。另外，有 100000 多正式任命的、他们自己也如此自居的神父，虽然他们打破了他们所称的不公平的独身规定。堕胎、安乐死、和平主义、资本主义和共产主义同样是很有争议的话题。某个人能否既是共产主义者又是基督徒，或者既是资本家而又信奉福音？

简言之，基督性变得明显有别于基督教了，正如基督教从基督国脱身而出。这种转变当然是不稳定的。每一个时期都是一次转变；但有几次转变，后一个时期相对于前一个时期的不同特征特别显著。

另一个例子是南美和中美的乡村社区（*comunidades de base*），它们自发地发展了一种在传统基督教中没有得到明显反映的基督性。罗马教廷清楚地看到了。但制度化的基督教充分表现出神学上的辨别力、常识或政治上的精明，知道不可使自己与最大的基督教大陆之一不和。因此，它提出一个政治上的妥协方案，以便把基督国、基督教和基督性继续合在一起。七一世纪的基督性主要是虔信派的和个人主义的，它几乎能毫无困难地与制度化的基督教相处。当前的基督性越来越表现出一种个人介人和政治参与，并且因此成为对官方基督教的一个挑战。

在这里，与在其他地方一样，把破坏性的张力转化为创造性的极性的人是智慧的。

基督性不应仅仅在与基督教的消极关系中得到描述。我已说过，这三者是合为一体的，彼此不能完全分开，尽管必须加以区分。

作这一区分在神学上还有一个理由。许多宗教有关于神圣法律的作品。在亚伯拉罕渊源的两个一神论宗教（犹太教、伊斯兰教）中，法律是启示本身的一部分（《托拉》、《古兰经》）。在这一点上基督教与它们不同。基督教没有它自己的法律。有几个世纪时间，只有"旧约"是基督教的经典。"新约"不被看做圣经。[1] 另外，基督教对那最高的存在没有确切的称呼。"上帝"是一个"通名"（*nomen commune*）。（耶稣称这一存在为"我的父"，而我们称之为"母"也无妨。）这一切表明了一个事实，即某种不同于基督和基督教的基督性是可能的。

我们得强调，生活在基督国的神秘主义者总是维护基督性的。基督教的神秘主义者尽管对那个合法的上层建筑总表示尊重，但他们没有让后者束缚他们。反叛和退出都不是基督教的解决办法。耶稣的榜样清晰地浮现在我们心中。他是一个抨击者，一个抗议者，甚至是一个

---

① K. 拉纳（K. Rahner）和 J. 拉辛格尔（J. Ratzinger）说："据了解……《新约》没有一处认为它自己是'经典'；对《新约》来说，'经典'就是《旧约》，而基督的信息［福音］只是'灵'，教导人去理解它［《旧约》］"（*Episkopat und Primat*［Freiburg: Herder, 1961］, p.47）。

违法者;但他不是一个背叛者,也不是一个卖国贼。彼得学会了顺从上帝而非听从人;但他仍不想废除割礼——尽管他接受他信仰中的兄弟和圣灵在这一点上的意见压过了他。

回顾历史,我们发现,确实曾有许多基督徒,他们在超越(但没有摒弃)了基督国和基督教之后经验了基督性。在这里可以提到许多单纯而坚定的信仰者作为例子,但是也可提如特尔图良(Tertullian)、奥里金、艾克哈特、萨沃那洛拉(Savonarola)、但丁、维科(Vico)、乔基姆·德·菲奥里(Joackim de Fiore)、圣女贞德、十字架的约翰(John of the Cross)、伊拉斯姆(Erasmus)、康德、黑格尔这样的信仰者;在我们这个时代,则可以提及德日进(Teilhard de Chardin)和佩特·派欧(Pater Pio)、托马斯·默顿(Thomas Merton)以及斯瓦米·阿布海希克塔南达(Svami Abhishiktānanda)这样的信仰者。

总而言之,对福音书上的训谕"先寻求上帝的国及其正义"(《马太福音》6:33)的不同解释可用作一个路标来表现基督徒自我理解的这一三元结构。第一种解释,根据《路加福音》第 17 章第 21 节那句有名的话,把"国"看做是"在我们之中"的某种东西。这样,这国也就在地上,有其政治含义。第二种解释强调同一个希腊文语助词 *entos*,把它视为在我们"之间"的国,这样就强调了文化—社会方面。第三种解释倾向于把这国看做是"在我们之内"的,强调向内的维度。关于 *dikaiosynē* 一词的不

同解释，也可以说类似的话。它可以被视为政治上的正义、教义象征或某种内在的实在。（事实上，*dikaiosynē* 一词在《新约》中既有正义的意思又有正当的意思。）

这些区分的社会学意义是重大的。在当今世界，基督徒身份无疑处于危机之中。虽然基于现代化基督国之理想的一些复兴运动存在，也有强调更神学化的倾向和致力于建立一个革新的基督教的其他运动存在，但越来越多富于责任心的人在为一种真正的基督教信仰表白的明确表述而努力，这种表述不再完全受过去的历史重负制约，也不再完全受传统在教义上的狭隘性左右。他们并不是真的主张基督徒身份私人化，尽管他们可能差不多被迫要这样做。相反，他们主张对他们的基督徒身份予以揭示，既然后者更是他们内心经验的果实而非他们的历史主张和教义主张的结果。他们或多或少意识到，世界处于变化之中，他们努力在这种变化的最深层展现中——也即在他们的意识和良心的宗教性层面上——经历它。

用更简洁的话来说，当今有相当数量的基督徒想变得有宗教性、虔诚，甚至像基督一样——但在他们看来不存在与这些形容词相伴的"污染物"。他们想找回他们的根，以便能在新的土壤中生长，不为旧时代的糟粕——中世纪的寄生生物、近代的杀虫剂、现代的辐射——所损伤。这种为了革新的斗争是人类所固有的；向来如此，但今天这种斗争具有了宇宙性。

让我们抽出这些态度与我们的三条河流之间一些明

显的连线：如果约旦河的灵性与基督教紧密相连，台伯河的灵性与基督国紧密相连，那么在这里恒河是基督性的象征——不过所有这些隐喻都应按照帕斯卡尔的“策略精神”(*esprit de finesse*)，而非按几何学精神(*esprit de géometrie*)去理解。[①] 事实上，恒河自远古以来一直不被看作是政治权力或甚至思想权力(基督国和基督教)的象征，而被看做是个人经验的象征——而经验在基督性中达到顶峰。除了在山区的很少一些地方，恒河不是一条壮观的河流。在流出喜马拉雅山之后，她就顾自平缓地流淌，因为她流经的 1 000 多英里几乎与海平面相平。你的罪会得到赦免，如果你诚心诚意地死在她的怀里。她没有权力，但她赋有一种无限的权威——以至于能涤除信仰者的罪。最初的恒河是在天上的，她顺着湿婆的头发流淌到地上以免伤害任何人，但她继续流淌，在沙加岛附近的河口流到地下世界。对这三个地方的经验对基督性是不可缺少的。但如前所述，在这里玛·甘加代表了其他任何这样的河流，它们至今还被认为流的是非基督教的水。

我要澄清一点，那就是这三种态度正是当前复杂的基督原则的象征。还有，越来越强的基督性意识提供了一个跳板，一个人可以依靠它解决排外主义和包容主义的两难

① 不过，可以肯定，有许多前基督徒或“堕落的基督徒”曾在六七世纪作为“改宗的”印度教徒来到恒河河畔的瓦腊纳西，他们在 8 世纪回归故里后又获得一种新的基督徒身份。

困境，支持一种健康的宗教多元主义。它是这样一种多元主义，即不稀释每一个特殊人类传统的独特贡献。

○ 三个难题

具体和普遍与特殊和一般。我们必须区分具体性与特殊性、普遍性与一般性。具体的东西可以是普遍的，而特殊的东西则不然。某物（我的信仰、我的父母、我的家园）是具体的，恰恰是因为它代表了普遍的东西（信仰、父母、家园）。普遍的东西之所以是普遍的，是因为它出现在整个领域，而不是因为它排斥——像一般的东西那样——具体的东西。普遍的东西是集中的；它面向一个人的中心——普遍，意味着面向这个人。普遍的东西体现在具体的东西之中。

基督精神是而且应该是具体的。它是有限的，但它仍代表整体。正如在道成肉身的奥秘中，神的圆满性活在一个人的具体性之中。我曾把这一现象称为部分代表整体的效应。我们通过我们的窗口看到整体；我们看到部分，并且同时就是部分中的整体（*totum in parte*）。具体的东西是“部分代表整体”。而另一方面，特殊的东西是整体之中的部分（*pars in toto*）。我们可以为了整体而“牺牲”特殊的东西，但具体的东西我们不能牺牲。

我们的现代几何学思想把普遍的东西解释为部分的总和，这些部分彼此接界，构成一个基本的几何面。根据

这样一种观点,一个部分,圆上的一段,不能构成整体。但这不是理解普遍性的传统方式。在基督教历史中,奥古斯丁仍把“大公”(*kat' holon*)按字面译为“依照整体”(*secundum totum*)——一种在我们眼中是完满的宗教性,因为它包含了我们的圆满和拯救所需要的一切。只有在后来的地理扩张之后,基督国衰落之际,才发展了以下这一观念,即大公宗教意义上的“基督教”意味着单个宗教在全球扩展。

然而还有别的。“普遍的”一词不需要完全以一种定量的方式理解。一滴水可能与另一滴水相似,但它不是另一滴水。数字上和事实上均有不同。它们可能恰恰含有等量的水,但这一滴不是另一滴。它们都由水构成,除非表面张力在空间和时间中造成了两滴水,否则我们是区分不了它们的。但其中一滴所含的特殊的水仍然不是另一滴水。但倘若不看水的含量(可以说是由内向外看),二者都无非是水,是不能相区别的水。换言之,每一滴水——不是水滴——既是具体的又是普遍的。它是这水,而且同时全然是水。[①] 基督教经院哲学家不时地在以下意义上提到宇宙具有镜子一般的性质,即所有存在物,特别是人,作为上帝的形象和样式,反映和代表着整个实在。

---

① 参看拙文“L'eau et la mort: Réflection interculturelle sur une métaphore”,载于 *Filosofia e religione di fronte all morte*, ed. M. Olivetti(Padoua: CEDAM, 1981), pp. 481—502。

这些区分有基督论意义。基督作为第二个亚当，代表全人类，以及在一定意义上代表整个宇宙。保罗路线的基督教传统就这样认为。每一个人以一种更微小然而一致的方式（*minutis minuendis*）代表和象征着整个实在。在我们这个时代如此盛行的机械主义世界观，对于我们努力恢复这一解放性洞见是一个严重障碍。基督的普遍性问题和基督教的拯救问题可以以一种实践的方式，在传统宇宙论的观照下得到解决。这不是比较的问题，比如基督与佛陀、克里希那或另一位什么人物的比较。也不是势力范围的划分问题。只要基督教神学从基督国或基督教的观点出发，就会有这样的问题涌现出来。但当今的基督教神学再也不能置基督性于不顾了。从基督性的角度看，这问题不是一个管辖权问题。教义可能不同；神学可能彼此不一致；制度化的宗教可能就它们的势力范围进行谈判；但人的"拯救"这一生存论问题不在于谁有真正的天堂护照或哪一个大使馆有权利发签证。我们必须改变的是对这一问题的看法。

在这方面，基督的普遍性在于基督的透明和完美。我们在这里触及到了另一个宇宙论，一个可以解决独一性和普遍性问题的宇宙论。[1] 我们不应把基督的个性与

---

① 参看拙文"Singularity and Individuality: The Double Principle of Individuation"，载于 *Revue Internationale de Philosophie*, Festschrift Raymond Klibansky, no. 111/12(1975), pp. 141—165。

我们对他这个人的个性化混淆起来;他的身份不等于他的身份证明(如我们所发现的)。[1]基督是独一无二的,正如任何一个被爱的孩子对她的父母来说是独一无二的——我要补充说的是,这是在最高层面上(*eminenter*)说的。

再举一个例子也许会有助于我们理解。关于太阳系的托勒密观念相当复杂。日心说革命的一个优势是,以太阳为中心的新体系比旧体系要简单得多。大量的计算一下子变得多余。在这里我关心的是与此相类似的事。只要我们对实在坚持一种机械中心的观念和一种几何学式的理解,我们就将面临种种非常复杂而几乎不可解决的难题。基督徒或者可以"抱"住他们的"基督",成为排外主义者,或者可以放弃他们的宣称,稀释他们的信念,并充其量不过成为包容主义者。这一两难困境里的这两个"角"让人同样难以接受。与日心说革命相似,要把线性历史的中心移人一个宇宙—神—人共融的景观之中,移入不但是关于神也是关于实在的三位一体观之中。[2]这一景观的中心既不是地球(我们的特殊宗教)也不是太阳(上帝、超越者、绝对者)。相反,每一个太阳系都有它

① 参看前面已提到的拙文"Salvation in Christ"。

② 参看拙文"Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality",载于*From Alienation to At-One-ness*, ed. F. A. Eigo and S. E. Fittipaldi(Villanova, Penn.: The Villanova University Press, 1977), pp. 19—91。另参看拙著*The Cosmotheandric Experience*(Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1993)。

自己的中心，每一条银河都绕着另一条银河旋转。没有一个绝对的中心。实在本身是同心的，因为每一个创造物（每一个传统）都是宇宙的中心——首先是它自身宇宙的中心。这一宇宙—神—人共融观（它看到神、人和宇宙的统一）提出了某种三位一体的动力学，在其中，每一事物都包含在其他各个事物之中（每一个人都代表共同体，每一个传统都反映和纠正着另一个传统，与另一个传统形成互补，对另一个传统提出挑战）。

神话与逻各斯。过去几个世纪在宇宙论上的变化已导致基督教神学的自我理解的最大危机之一。正如我曾多次说过的，贝拉明（Bellarmine）大主教与伽利略争论最终是对的。科学研究无疑必须自由，但它决不可与神学分割开来。没有神学，宇宙论就失去它的目标、它的方向；而没有宇宙论，神学就失去它的媒介、它的语言。目前表面上属于神学的诸多难题，大多数实际上是宇宙论难题。

稍举几个例子可能就足以证明这一点：首先，是关于复活。在传统的宇宙观中，复活的可能性、看似有理性，甚至其事实并不包含任何重大难题。自然发生的事是直接观察到的；粒子在不同层面渗透，这是当然的事情；施行神迹不需要自然法则暂时停止作用；如此等等。随着后牛顿世界观和后笛卡尔的时空观、物质和精神观的形成，麻烦来了。诸如天堂、地狱、复活之类的词和基督教的大多数象征削弱了，失去了意义，因为支撑这些象

征的宇宙论站不住脚了。一味地继续沿旧的路线作神学理论上的阐述，同时无视新事情的发生，这样会造成神学上的绝境。

当今关于童贞女生子的讨论是关于这一难题的另一个有力例证。传统的童贞女生子教义与按笛卡尔哲学所理解的身体之生理功能毫不相干。该教义有一个非常古老的宇宙论的以及神话的起源，并且与耶稣的拯救功能直接相关。在这一传统世界观中，基督只有无染原罪才能成为一个属神的救世主。而人们相信原罪是通过人的精液遗传的。因此……

总之，基督徒的自我理解不是独立于人的世界观之外的，而后者已变了。我不是说，我们现在更明白并且对世界有了正确的理解，炼金术是错的而化学是对的，占星学是迷信而天文学是科学。我只是揭示宇宙论上的一个变化，这变化影响到所有神学难题和神学争端。

在此应当强调指出，当前这一领域的神学工作大多都把时下流行的宇宙论世界观当做已知的事实，试图在其范围内以一种新的方式重新系统阐述神学见解。这是一项崇高的事业，而且完全必要，对那些将现代科学范式绝对化的人来说：对伽利略的信徒来说！典型的例子就是有些国家的神学院关于圣餐和创世教义的争论。变体的教义和从虚无中(*ex nihilo*)创世的教义在分子论的和进化论的世界观里是说不通的。我不赞同字面的和基要主义的解释，但我希望以类似的方式也将现代科学的基

本宇宙论观点相对化。地球在动，但太阳也在动。亚里士多德哲学的实体范畴在我们这个时代可能不是用来解释圣餐的基础，但也不只是论及解释性意义之转变的那些理论。我们所缺乏的是一种适当的宇宙论。

总而言之，可以说基督徒的自我理解与它的宇宙论基础的关系既不是自律的，也不是他律的。我们必须理解它们彼此间的存在律的关系。[1] 不是由科学来指示神学应该做什么，反之亦然。[2] 但情况依然是，没有宇宙论我们就不能研究神学；没有神学我们也不能研究宇宙论。一种宇宙论若没有神学，它令自己变得有神学性——也就是说，有终极性。毕竟，每一种宇宙论都谈论我们的世界；神学问题尤其源于与世界的共同命运。反过来，神学若没有宇宙论，就会变得没有意义，除非前者完全把自己变成一种宇宙论。毕竟，每一种神学都谈论具体的人，而人在这世界中的位置是宇宙论所要考察和描述的。甚至一种否定神学也要建立在与我们的宇宙相关的一些话语的意义之上，尽管它否定这些意义。换言之，这种神学建立在对某种宇宙论的超越上，它对这种宇宙论终究还是有所依赖的。而且甚至那种完全按数学方法建构的科学也要描述行为的理论模式，这与我们的生活有关，因而也

---

① 参看拙文“Le concept d'ontonomie”（第十一届国际哲学大会的提交论文，Brussels，Louvrain：Nauwelaerts，1953），vol.3，pp.182ff。

② 参看拙著 *Ontonomia de la ciencia：Sobre el sentido de la Ciencia ysus relaciones con la Filosofia*（Madrid，Gredos，1961）。

与神学问题有关。

依我之见，这一事实极其重要。当前的危机不是基于不同宇宙论的冲突，而是基于宇宙论的缺乏。严格说来，科学观点不是真正的宇宙论，它只是将科学与科学主义相等同的普及者。科学家们自己一再强调科学事业的局限，他们充分意识到科学纯粹定量性的界限。但科学家作为一个人不能生活在空无一物的空间里，没有世界，科学本身也不能起作用。同样，神学家没有宇宙论也不行，不能把自己局限于经典注解或解经学，神学也不能凭空设想关于非实在世界的理论。

一句话，科学和神学都不能在一个宇宙论真空中很好地发挥作用。电子可能只不过是量子，量子可以用盖革(Geiger)计数器确定其位置；天使可能只不过是自动具有纯智能性质的物种；但我们必须在一个一贯的或者至少一致的和存在论的话语世界中给它们确定一个位置，以使它们对人类生活具有有益的可理解性。然而若没有一个预先设定的宇宙论，我们就无法为电子和天使找到一个适当的"位置"。于是发生了这样的事：我们外插一些特定的数据，把电子和天使都"安置"在一个过去的宇宙论的废墟之中。在我们科学占主导的文化中，我们认为电子(我们称之为能量小实体)的归类比天使(我们最多称之为奇怪的能量团)的归类要容易。但在这两种情况下，天使和电子，如果不整合到它们各自的宇宙中去，就都不能达到一个相当的实在性程度。在这里，我们

没有这样一个宇宙——尽管科学家们正在设法（可能比哲学家更甚）构造出一个。[①]

我确信三点：第一，我们不能完全按我们的嗜好构造出一个世界观。这样一个世界观肯定是诗人和艺术家的任意创造，因为它更多地需要灵感，而非纯粹的逻辑计划和计算。第二，它将需要我们进行跨文化的合作。[②]这一世界观必定是不同文化和宗教相互丰富的结果。第三，现代基督徒意识必须充分意识到宇宙论上的这一两难困境。所以它再不能继续不加批判地复述（比如）《尼西亚信经》，这信经属于一个完全不同的宇宙论。[③]

---

① 可以提到这样一些名字，如 I. Barbour, D. Bohm, F. Capra, K. Pribram, I. Prigogine, R. Scheldrake，和他们的先驱 B. Bavink, P. Duhem, A. Koyré 以及其他许多人。

② 作为例子，可以提到：*Cosmogony and Ethical Order*, ed. R. W. Lovin and F. E. Reynolds(Chicago: University of Chicago Press, 1985); S. H. Nasr, "The Role of the Traditional Sciences in the Encounter of Religion and Science—An Oriental Perspective"，载于 *Religious Studies* 20/4(1984), pp. 519—541；另参看同上，*An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Combridge, Mass., 1964; rev. ed. 1978)。参看一下 W. F. Warren, *The Earliest Cosmologies*(New York: Earon & Mains, 1909)也很有帮助，该书作为一份历史性文献，可看出早期现代人的兴趣所在；也可参看以下这篇杰作：S. Toulmin, *The Return of Cosmology*(Berkeley: University of California Press, 1982)。

③ 参看 J. S. O'Leary, *Questioning Back: The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition* (Oak Grove, Minn: Winston-Seabury Press, 1985)；另参看"Overcoming the Nicean Creed"，载于 *Cross Currents* 34/4(Winter 1984), pp. 405—413。

但我们不应设想我们能不用容器饮喝，或者我们可以清除所有建筑——包括地下建筑。由于对《尼西亚信经》的种种表述已脱离它们本来的土壤，所以基督徒不能再支持该信经，这是一回事；而认为我们完全能去除我们自己的神话色彩，这则是另一回事。[1]我们只能"再神话化"，用另外的神话把我们自己围起来，改变它们以及我们对它们的看法。许多形而上学体系可能并不令人信服，但我们不应抑制对自然（*physis*）[2]作出解释的探求。这正是形而上学所要做的。

神话与逻各斯之间的相互关系是一种构成性关系。[3] 彼此互为依存，不可分离。我们的宇宙论背景不是独立于神话之外的；同样，若没有一个神话基础，科学和神学都无法存在。

这些反思与我们的核心问题直接相关。它们告诉我们，没有哪一个单独的思想范式足以解释实在，说到底这是因为实在不能被还原为范式。这些反思也告诉我们，我们自己的处境只是实在的历险当中的一个新阶段。它

---

① 参看我关于这一问题的首篇论文："La demitologizzazione nell' incontro tra cristianesimo e induismo"，载于 *Il problema della demitizzazione*, ed. E. Castelli (Padua: CEDAM, 1961), pp. 243—266.

② 对 *physis* 的理解，参见汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚著：《希腊哲学史》（第二卷），人民出版社 1993 年版，第一编第四章"*physis* 和 *nomos*"。——译注

③ 关于神话与逻各斯在各个世界观念中的相互作用，参看 *Ancient Cosmologies*, ed. C. Blacker (London, 1975)。

们向我们表明，意识，甚至绝对意识，不是在实在“之中”的一切。另外，这些反思还可以帮助我们克服我们这个时代在宗教、神学和科学领域的辩证法绝境；它们让我们意识到，真理和实在的难题决不会自动得到解决，因为我们必然是它们的一部分。我们将实在的一部分进行对象化也许是可能的，但我们决不能将它整个加以对象化。否则我们将把我们自己排除出去。正是在这一层面上，关于多元主义的讨论有它的合适位置。

多元性与多元主义。该是持多元主义态度——一头扎进恒河——的时候了。[1] 这一态度概括为以下几点：

1. 多元主义不是指多元性、多重性或为了统一起见而对这种多重性进行还原。存在众多宗教，这是事实。这些宗教不能被还原为某种统一的东西，这也是事实。多元主义不止意味着承认这种多元性，不止是纯粹出自愿望的、齐一的信心。

2. 多元主义不把统一看做是一个不可缺少的理想，即便在这种统一中变化还是可接受的。多元主义承认不同宗教或世界神话之间不能和解的方面，但又不对可能的共同方面视而不见。多元主义不是这样一种末世论期待：最终一切都会自动统一。

---

[1] 参看拙文“The Myth of Pluralism: The Tower of Babel—A Meditation on Non-Violence”，载于 *Cross Currents* 29/2(1979)，pp.197—230。

3. 多元主义既不主张真理是唯一的也不主张有多个真理。如果真理是唯一的，我们就不会接受一种多元主义态度的积极的宽容，并将不得不认为，多元主义纵容错误。如果有多个真理，我们就会陷入明显的矛盾之中。我们已说过，多元主义不主张多重性——在这里也就是不主张真理的多重性。多元主义发展的是一种非二元的态度，这种态度为真理的多元辩护，因为真理本身就是多元的；也就是说，它不能根据统一或多重性加以表述。存在本身不需要被还原为意识，即便存在为逻各斯所“包围”或者与逻各斯或最高精神“共存”。存在的最完美镜像是真理；但即便存在的最完美镜像等同于真理，存在也并没有在这一镜像中得到透彻的探究。如果逻各斯构成存在的透明性，那么精神就悖论式地成为存在的不透明性。精神即自由；它是存在是其所是的自由。而那是逻各斯不能以一种居先的方式预见到的。逻各斯与存在相伴；它不在存在的前头，不规定存在是什么。它只是说存在是什么。存在的存在是自由的。三位一体的奥秘是多元主义的终极基础。

4. 多元主义没有给普遍的体系留有余地。一个多元主义体系其本身会成为一个矛盾。诸终极体系的不可通约性不可能被逻各斯所克服。这一不可通约性不是一件讨厌的坏事（如果认为是坏事，那意味着这人是仅由于逻各斯而形成其看法的），而是实在之本性的原始启示。没有什么是实在自身能掌握的。

5. 多元主义让我们意识到我们的偶然性、我们的局限性，而且它向我们表明，实在是无法完全被理解的。不能让多元主义去符合一神论的假设，即有一个完全可理解的位格——一个全知的、等同于存在的意识。不过多元主义并不在这一不可理解性维度前退缩。一种多元主义态度会尽其可能地努力穿透这一维度，但它不需要这样一个理念：一个完全可思想的实在。它“知道”我们必须在某个地方止步，以免通过把存在还原为仅仅是可思想性——哪怕是还原为自明性——而摧毁存在（存在的“本原性”或独立性）。

6. 多元主义因而只是一个象征。它有一种宇宙性信任（相信精神，这精神不从属于逻各斯）的态度，这种态度让终极性的人类诸信念、诸宇宙论和诸宗教有极性地、充满张力地共存。对于恶与错误，它既不略去不管，也不将它们绝对化。

7. 多元主义不否认逻各斯以及逻各斯的正当权利。比如不能取消非矛盾律。但多元主义也属于神话的范围。它体现了神话——当然不是作为思考的对象，而是作为最终使思考成为可能的视域。神话是信念之座。

鉴于对多元主义的这一描述，基督教的多元主义态度会有以下原则：

1. 不存在一种单一的基督徒之自我理解。

2. 自我理解有多种。

3. 它们不能集合在一个共同标准或超级体系之下。

(这头三条原则都是很明白的事实;第三条甚至几乎是不可否认的。由这些原则而有基督教多元主义的以下特征。)

4. 不同的神学应当被看做是基督教的,如果它们自称是的话。基督教神学的统一超乎逻辑推理和判断力,因为情况很可能是这样的:一种神学把另一种神学看做是与基本的基督教信念不相容的,然而它们还是宣称是基督教的。所以,这样一些神学虽然作为基督教神学而在生存论上连在一起,但它们可能没有一个共同标准、一个共同本质,不在同一个神学层面上。合成整体的生存论标准不废除这些神学各自的逻辑之间的差异性。毕竟,随时都会发生这样的事:几种不同的神学找到一个以前没被发觉的共同标准。

尽管也许能够基于某些原则将所有基督教神学所共有的基础公式化,但这些神学还没有一个会因此而得到充分的描述。(对目前占主导的"西方"神学来说也是如此,该神学在信仰问题上作出普遍性宣称,遗忘了它自己的历史的多重性。)一个神学体系的内在一贯性要使"真理"尽可能少地依赖于该体系在总图景中的全面代表。就这些总图景是相异的来说,表面上的共同标准只是一种还原主义的抽象。所有基督教神学可能都会(比如)承认"基督的核心作用",但这一词条的意义——甚至语境——却可能大相径庭。

5. 我们不应基于单个观点规定其他基督教观点应

如何。这会导致把我们自己当做确定基督徒身份的最终标准，会摧毁多元主义。多元主义属于神话的范围。

6. 一种基督教多元主义态度必定宁愿被一种非多元主义观点开除教籍，也不想报复，不想判定对方为非基督教的。多元主义对出于权力之争的争论起削弱作用。

7. 基督教多元主义会把“一切不反对我们的都是赞成我们的”这一格言视为座右铭。无论什么观点，只要不与一个具体意见相矛盾，就不能被驳斥。然而，每一个答复都有界限，在界限内它才是有效的，它绝不是绝对的。宽容原则不应基于对真理的承认，而应基于信任。

8. 一种基督教多元主义态度在面对其他世界宗教时应坚持基督教原则，但又不忘表述这些原则的特殊主体之局限性和偶然性。它不会宣布说，比如，“X 是真信仰”。相反，它会坦白说：“我相信 X 是真的[真信仰]。”信仰的内容绝不应与这一“我相信”分开来。但一个人也可以表达这样的信念，认为他人不对，甚至认为他们的观点是有害的。一个人会觉得有与个别的错误观念作斗争的责任。但绝不要把这些看做是绝对的坏事，而且应牢记，自己的判断力是有局限的。

9. 一个持多元主义的基督徒不会承认多个救主。那是一种非多元主义的宣称，因为对救主的信仰经验对每个信仰者来说都是独一无二的，而不可能有重复。一种多元主义基督论首先会说，基督的奥秘不能被还原为一种定量的理解：当我相信基督的奥秘具有深远意义

时，我万万不能说，它对我自己的个人拯救、我自己所在的教会或我所在教会的教义传统来说才是重要的。但如果把我自己有限的理解以某种方式绝对化，以至变成我垄断了这一奥秘，这是不对的。以下假定同样是冒失的，即认为宗教史上的所有救世人物实际上是以不同名字出现的基督教的基督。我怎么会知道？基督教传统的三位一体教义告诫人们提防这样的限定。关于三位一体，奥古斯丁说道：谁开始解释，谁就开始犯错（*Qui incipit numerare, incipit errare*）。拯救的神——基督徒称之为基督——既不是一个也不是多个。

因此，基督徒的自我理解是那无所不包的神话的一个职能，这神话在一定时候在一定的地点盛行。这一统摄性神话可能不是一个常数，可能不会同等出现在所有时代。以下若干点结论性观点可以概括对目前有效的神话主题（*mythemes*）。

○ 结论

一个基督徒对于宗教多元主义的反思及其所隐含的结论可以包含以下几点：

1. 我们不应忽视或否定过去；我们应尊重传统的各种自我理解但又使它们从属于合适的新解释。

2. 我们不应满足于对进路（Ways of access）纯粹作注解的方式，如果进路本身把传统的固定内容绝对化的

话。毕竟，基督徒的自我理解不是单由解经学构成的。我们应考虑一种新的基督徒意识之可能性。

3. 在基督徒的自我理解上最重要的变化既与经文相关也与语境相关。经文会扩展，如果加入迄今为止尚被排斥在外的其他神圣的经文。换言之，对“基督教的拯救”的反思不能置各大世界宗教的生存——和挑战——于不顾。传统的基督教语境以台伯河为象征。恒河是新的语境——也就是说，不是西方历史的语境而是当前时代的神话。这里的恒河当然不是指印度人独有的河流（可以说，是一条印度教的约旦河），而是世上众多河流的象征。

4. 新的语境不仅仅是加到旧领地上去的一块新“版图”，它不是以一种新的眼光被打量的同一块“版图”。新的语境不仅引入了许多前所未有的、新的因素；而且它改变了旧的语境。它形成了一种新的联系，这种联系包容、纠正和接替旧的语境，但又仍与旧语境保持着一种连续。但是，新语境与旧语境一样是有限的和具体的。不应把它看做是一个普遍的系统；那最终会导致对世界的一种反多元主义的均质化。

5. 我们不应把基督原则（如在**基督性**中所表达的）等同于作为一种宗教的**基督教**，更不应等同于作为一种文明的**基督国**。

6. 不存在一种看待基督的唯一方式，不管这种方式有多开明。没有一种观点能包容基督这一实在。

7. 诸宗教可能是不可通约的——除了一些共同特征。每一个宗教都是独一无二的，正如每一个创造物都是独一无二的。但我们不应把对宗教的剖析与宗教活生生的存在混淆起来。这一不可通约性，就像半径与圆周之间的不可通约性，它并不排除以下这点，即每一个宗教都可以成为另一个宗教的一个维度，就像三位一体中三个位格之间的互渗互存。每一种宗教都以一种具体的方式代表了全部的人类经验。

8. 每一个宗教都表现了一种具体的人性形式。这不排除神对人的一种可能的影响，也不排除一种可能的宗教偏离。

9. 当诸宗教面对面相遇时，它们可以相互丰富但也会彼此破坏。

10. 如果基督徒能够使基督原则脱离他们的宗教，即基督教，那么这一原则可以被体验为至少潜在地存在于每一个人之中的一个维度，假如不加上什么绝对的解释的话。对于其他传统(如佛教)的类似原则，也可以这么说。

11. 基督徒可以在这一基督原则中找到通向统一、通向对全人类的理解和爱以及通向整个宇宙的钥匙，所以他们在这一具体性中可看到人、宇宙、神与实在——不管是否有其他可能的对等的词——最基本的沟通。

12. 基督教的出发点是基督的虚己经验(基督虚己成人的经验)，这一经验包含了对圣灵的接受和开放。

最后可以说，对我们当今世界的综合语境的意识，促使我们认识到，基督徒的自我理解变了。这一改变受制于以下诸因素：(1) 历史的变化：由基督国向基督教再向体现在基督性之中的基督徒态度的转变。(2) 具体/特殊和普遍/一般之间的哲学区分——克服定量的思维模式。(3) 宇宙论革命：基督教生于斯长于斯的世界观再也经不起批评苛究了。(4) 神学上对其他宗教的权利和价值的认识导向一种健康的多元主义。

所有这一切包含并且同时也引起我们对基本的基督原则深刻而自觉的洞察。通过这一意识，历史的社会结构和宗教结构可被超越。①我们慢慢认识到一种新的基督徒意识的必然性，这种意识既不与基督教的（西方的）文明相联结，也不与基督教的（制度化的）宗教相联结。将会兴起一些新的共同体，甚至在传统上属非基督教的国家兴起，而且其中有些共同体甚至可能会避免使用“基督教的”这一名称，因为“基督教的”这一标签会被理解为仅仅是过去的一种延续。

目的不是要否定与文明相联的基督教方面或贬低组织化的宗教的重要性。目的仅在于强调一个人的个

---

① 参看拙文“La religion del futuro—o la crisis del concepto de religión: La religiosidad humana”，载于 *Civiltà delle machine* (Rome) 27 (1979), pp. 82—91；在该文的十二点中，第一点是：“宗教的未来的问题不是未来的宗教的问题”；第十一点是：“宗教的未来，首先是个人的宗教性而非一种单一的宗教信仰表白。”

人精神生活，强调一个人对天国、对宝贵之物、对奥体的整体性、对与神合一、对内在的东西、对历史的同时也是宇宙的、超历史的基督的发现。做基督徒有危险的时候，也有有利的时候，这两种可能性甚至在当今也是实际存在的。但我还是希望强调第三个特征：做基督徒是困难的。之所以在当今是困难的，是因为它需要个人的修炼，需要有不仅面对世俗世界也面对教会机构的勇气。基督性代表对在我们之中的基督生命的体验，代表这样一个洞见，即我们与整个实在相沟通，而又不丧失我们的身份；它代表这样的经验，即"我与父原为一"，标签是无关紧要的，确定性几乎不重要，甚至反思也不过是知识的次要源泉(虽然是一个首要的工具)。在这里使用"神秘经验"这一用语，我颇感为难；但可能没有更好的用语了。我有充分理由选择神秘的恒河为象征。它不是与基督在谈论"永生之水"(《约翰福音》4:14)——来自任何河流或海洋的水——时所说的内容相关吗？一个人总要饮用它们。

○ 宇宙—神—人共融的基督

我将以一种个人风格结束这一反思，这也许可对理解目前的分析提供另一种启发。我将努力从宇宙—神—人共融的观点简单陈述我对基督的解释。我相信，这一解释遵循本章的方法论原则；但我不应以任何方式

予以推荐，认为它对基督教神学是标准的或必定是代表性的。

既是开端又将是终点的奥秘；万物由之产生的阿尔发和奥米伽；照耀一切创造物的光；包含在每一可信之言中的言；具有完全的物质性、人性和神性而又处处作用、不可捉摸地临在于它所在的任何处所的实在；位于所有国度相遇之处也即实在之十字路口的会场；它来临没有号角声，不可认为它在这里或在那里；当我们以好的或不好的方式行事时我们意识不到它，而它依然"在那里"；它是我们现在成为的——应该是的——和我们已经成为的东西；整个实在的这一象征，它不只是如其过去曾经是的或现在成为的东西，而且如其将来继续自由地存在的样子，通过我们的合作则更是如此；这一奥秘，我相信就是基督。如果有人说这个象征太宽泛太普遍，我就会回答说：既然肉体上的割礼已被废除，心灵上的割礼何不也废去？

持这样一种基督观，我不是在回避道成肉身的迷津（*skandalon*）和救赎过程。我没有忽视这些事实。问题仅在于，我不把历史当上帝崇拜，不将实在限于历史——更不限于人类历史——也不限于亚伯拉罕血统的历史。就像传统神学论及连续的创造（*creatio continua*），我们同样可以想象一种绵延不断的道成肉身，它不仅发生在身体中，也发生在所有创造物的活动和过程之中。每一个创造物都是**基督显现**（*christophany*）。

○“这就是你”：问答摘要

这一摘要是概括诸多摘要的一次冒险，同时，它又是对某些将长时期风行的东西的一次综合。它也是人生的浓缩，人类命运的缩影，宇宙命运的重演（*anakephalaiōsis*）——因此极具分量！

我想再次用简单的话来概括，并把我的话与《圣经》以及《奥义书》的智慧结合起来：《圣经》说人类是按上帝的形象（*eikôn*）和样式（*homoiôsis*）被创造的（《创世记》1:26）。这意味着人与上帝相像；我们是上帝的子民，如希腊人所坚持的，保罗也赞同地重提过（《使徒行传》17:28）。它还意味着，人是宇宙万物的一面镜子；人不仅是一个小宇宙而且是大宇宙，也即整个实在的一个形象；在每一个人身上都反映着上帝和世界的命运。这是人无限的甚至属神的尊严，实在的所有维度兼备于人。

我们已说过，关键在于发现存在的最深层内核。然而存在并不存在：它是一个抽象概念——不生活于任何地方，不存在于任何地方，是寻觅不到的。存在本身并不存在；只存在关于存在的观念。当然有大量著作讨论存在问题，但我们试图用来描述实在的“存在”一词是一个抽象概念，而实在本身却不是抽象的，而总是具体的。实在即“我是(am)”、“你是(are)”、“它是(is)”。所以，存在的不是存在，而是这些“是”：椅子是；你是；我是。

乍看起来，好像人能思考这个“是”(is)，感觉这个“是”(are)，体验这个“是”(am)。我们在这里又发现一种三位一体，也即这三个“是”(is, are, am)的三重性，它代表了实在的这三个维度。但“我”真“是”什么，或“我们”确实“是”什么，却不太容易确定。在我们的追究中，如果我们追问“我是谁?”我们会发现，提问者始终在后退，只在背后留下对象、踪迹、残迹、足迹。我们寻找的“我”不是“我”。我最终找到的总是被找到的那一个；实际上它是一个“你”……

Tat tvam asi 这一简洁的语句可代表表达这一洞见的另一种可能方式：“你是这”(《唱赞奥义书》6:8—16)。这个“你”是我的，是我的你，不是它所是的或我假定的一个“东西”。我是一个“你”。这一语句不说“我是梵”，而说“你是[这]!”([*tat*] *tvam asi*)

当然这个“是”(are)不能与那两个“是”(am, is)完全分开，独立于那两个“是”之外。当我把我自己体验为这个“是”(are)时，我一方面体验到我的本质——是所存有的最深层的东西；另一方面，我由此也包括了另一个“是”(am)，没有那个“是”，这个“是”(are)是没有意义的；同时又包括了另外一个“是”(is)，没有那个“是”，这个“是”(are)无以存在。

我已解释过，我们说“我是”、“我是真理”是允许的。不过使我能这样说的这个“我”出现在一个“你”之中。毕竟，“我是”是因为“你是”。(在这里，我们语言的缺陷害

苦了我们。有的语言不以这样一种方式使用“是”这个动词；对它们来说这是多余的。或许以这些语言来表述这个三重性更容易些。)

我们一旦牢固地扎根于这一意识，我们就获得与自我的沟通，与整个外部世界的沟通，与彼此的沟通，与神圣者的沟通。毕竟，我的身份是“是”(are)；而这个“是”只存在于“你”之中，由“我”宣告并且建立在“它”的基础上。这一真理也许在“你是这”这一独一无二的表达式中得到了概括。一个人必须用力挤它——好酒或许会从中流出，而那正是我所希望的！

问：你会向一个探求者推荐何种冥想？禅，瑜伽，新的和传统的基督教默想方式，艾克哈特大师，阿维拉的特蕾莎，十字架的约翰——你推荐什么？

答：“朝圣，没有路；朝前走的时候，你自己就在开辟道路！”在这里印度的自身的达磨一词或许用得上。有多条道路(也可以说是技巧)对某个人或在某个时候是合适的；而基于同样的理由，当这个时候已过去时还走这些道路，或者强迫他人走，这将是灾难性的。因而，一个路标、一名导师、一位古鲁、一个表现真生命的榜样，作为外在的帮助或者鼓舞有时可能很有帮助(不过我们总得提防，以免盲目顺从，盲目修炼)。

这个问题问得很好。一个人在世界的这一领域感受到的是一种真正的冥想方式之必要，有时也感受到完全

独自走这条道路的艰难。唯一重要的事，在我看来，是明确走这条路。这样做时也许会失足，会跌倒，或者不得不走弯路；但有某种天意、业报、巧合、宇宙性关联。我们一旦向它敞开，合适的指导者就会出现，如果需要的话。所以，我没有一种方法、一种技巧可以推荐。我相信，所有技巧都是有用的，同时它们又全都是障碍。成长首先在于这一事实，即在我人生的开端、中期或终结时曾经是最好的东西变成了一种障碍。对初入门者很有用的或者在人生中期很有用的东西，可能到一定时候就不再有用。它就像一个脚手架，就像一副T字形拐杖，在特定时候很合适，但它不是真东西。

我曾向自己提出九条规则：

1. 从自己着手（不试图去改变他人）。

2. 从自己内心着手（因而无需来自外部的推动力）。

3. 让自己向整个实在开放（不是一种“专业化的”灵性）。

4. 从自己现在所在的地方开始：不等待最佳、最理想的起点。如“一旦我有了钱就……”，“一旦我结了婚就……”，“一旦我做到了这个或那个就……”，“一旦我成了一个更好的人就……”！

5. 不问结果。在这里一个人要有一颗单纯的心；否则会害怕。没有人能提前算计一切后果，就是计算机也不能；一旦我把信心寄托在一台计算机上，我就不再是自由的了。

6. 处于关联之中——因而无需与世隔绝。隐居不一定意味着与世隔绝;关联可以指团体、家庭、朋友,诸如此类。

7. 自我激励——因而无需外在的帮助,无需外来的资金支持,无需预定,无需固定目标。真实的自我决不能靠目标来激励!

8. 非暴力——不滥用意志,不想着去压服任何东西。否则一个人就只是不断压抑。

9. 起点恒新!

问:你说到基督教应与亚伯拉罕渊源的诸传统断绝关系,以便它能超越作为一个犹太教派的结构。这听起来很自负。你能解释一下吗?

答:我首先要说,犹太教在我看来是这世界上最伟大的宗教传统之一。我只是反对任何类型的排外主义。迄今为止,一个人为了做一个基督徒,必须在灵性方面是一个闪米特人,在智性方面是一个希腊人。否则一个人无法理解有关基督教的任何东西。在前两个千年,基督教认同这一主张。那很好——但够了吗?

很多伟大的世界传统相信它们自己是唯一的或优越于其他传统。第一种情况,一个引人注目的例子就是科学世界观的发展;许多宗教以同样排外主义的和占有的方式行事。第二种情况的一个例子可以说是中国人,中国人很聪明,不至于认为他们的传统是唯一的,但他们把

自己看做是高人一等的！是他们首先发明了“蛮夷”一词来贬抑他人。

用“第二次耶路撒冷会议”一语，我表示的是以下意思：基督教或者可以将自己限于既存的旧传统——这完全合理。这意味着基督教将是具有其全部特殊性与微细差别的、与其他宗教并存的一个宗教——不更好也不更差。或者基督教可以经历一场转变，迈出新的一步，就与早期基督徒在第一次耶路撒冷会议上迈出的那一步一样，在那次会议上他们废除了割礼。这样，人们将不仅必须重新解释许多事物特别是洗礼，而且必须超越这些基督教概念，进入它们背后敞开着的虚空。这是第三个千年的挑战。

“基督国”一词指政治和文化意义上的欧洲一千年。而“基督性”一词描述的则是一路走向第三个千年的发展，在其中所有教义诠释既不被删除也不被绝对化。它的主要焦点集中在经验上。一个人于是可以成为这样一个基督徒，对他来说与大公会议相关的基督教神学诸体系都不再必要——不管造得多漂亮。我们基督徒必须作为一个教会集体作出决断，我们想成为什么。传统的形式和新的形式皆合理，但必须避免一点——保持殖民主义。如果我们选择第一种形式，那最终将意味着基督教不能再在非洲和亚洲本土化。毕竟，人类不能将自身还原为众多分支上的一支。根据德日进，一个人可以证明，即便人的大一统发展的观念也是不合适的。我要说的是

相互丰富。

问：具体说来我们必须克服的是什么？

答：唯有绝对性宣称和普遍性宣称是要克服的；别的一切都不妨碍。得给其他传统留个余地，给这样一种意识留个余地，即存在一些基督教世界观不知道如何对待的思想模式。迄今，一个人得经历心灵的割礼、思想的割礼才能够理解基督教。在未来，也许不再需要那样做。

问：你在哪一点上看到人有继续发展的机会？基督教很为道德说教所迷，对于如何进行内在发展谈得很少。这样，人始终是一个或许能通过谦卑和忏悔而赢得在天堂的一席之地的罪人。但这样一种观点不能穷尽人的潜能！毋宁说，应该有而且事实上有——我觉得——一条上帝指定的道路，通过它，个人的尘世命运得以真正圆满，通过它，个人可以发展一种更高的意识形式。基督教显然没有把这样的可能性提供给我们。我也许只在艾克哈特大师的作品中才会看到它 也许，一个人能在这条道路上继续前进，但它肯定不是基督教的主流。

答：如果这是你看基督教的方式，你需改变——不是为了挽救这类基督教的某部分人，而是为了挽救你自己，并且不要停留在某个地方。如果这是你对基督教的想法，那么现在正是使你自己从中摆脱出来、趋向一种更好的基督教或其他东西的时候。

我对基督教的理解与你不同。在所有宗教中，包括制度化的和非制度化的，人们都在问："我在哪里为我找

到一个纯洁而合适的圣地？我是否必须斩断我的脐带、放弃我的基督教、丢下我的印度教徒身份？……我能在哪里找到一种适合我的宗教？”在这样的问题中，我自己的和他人的人性弱点展露无遗。然而，揭示他人身上的错误，认为基督教是糟糕的、他人是天真幼稚的甚至是盲信的，由此来自我安慰，这没有什么意义。

一个人必须朝爱、宽容、正义尤其是自由的方向前进一步，如果想在这里改变什么的话。周围肯定有种种富有吸引力的观念；我们可在阿罗频多那里看到，可在艾克哈特大师那里看到，也可在教皇约翰·保罗二世那里看到，但困难在于实际的应用。如果我仅仅宽容那些自身很宽容的人，那么我的宽容程度是相当低的。

但一个人不应害怕。如果你感到基督教对你来说很糟糕，你应当置之一旁；有别的道路。我对此是很严肃的。一个人在生存论上需要走他自己的路，所有的道路都通向目标，但只在一个条件下——即它们是路；我们不停留在我们的路上，却又在我们的路上；我们不从这条路跳到另一条路以调制一种独特的鸡尾酒。所有的道路都是真正的道路，这只有当我去走它们、走在它们上面并把它们抛在身后的时候才可以说。中世纪印度教有一个传统教导悖论之路；它说，一个人甚至可以通过恨上帝而找到上帝。那也是一条路！不能说更多，除了：走你的路！

缩 略 语

AV	*Atharva Veda*
BG	*Bhagavadgita*
BU	*Brihadāranyaka Upanishad*
CU	*Chāndogya Upanishad*
DW	Meister Eckhart, *Die deutschen Werke* (Stuttgart: Kohlhammer, 1956ff.)
LW	Meister Eckhart, *Die Lateinischen Werke* (Stuttgart: Kohlhammer, 1956 ff.)
Mund U	*Mundaka Upanishad*
O.o.	Bonaventure, *Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1892—1902
PG	*Patrologia Cursus Completus*: *Series Graeca*, ed. J.-P. Migne (Paris, 1857—1866)
PL	*Series Latina*
SB	*Shatapatha Brāhmana*
Sent.	Bonaventure, *Commentaria in Quator Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, O. o., vols. Ⅰ-Ⅳ